

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۵	محصورہ و مسورہ	۴۲	تصدیقات
۴۵	کلیہ	۴۲	تقصیہ
۴۵	جزئیہ	۴۲	تقصیہ کا ماحذ
۴۵	سور	۴۲	اجزاء و تقصیہ
۴۵	طبیعیہ	۴۲	موضوع
۴۵	شرطیہ کیونکہ مخصوصہ محصورہ و معلومہ ہو سکتا ہے	۴۲	معمول
۴۵	موجبات سبب	۴۲	نسبت حکمیہ تقصیہ سے مفہوم ہوتی ہے اسکے واسطے
۴۵	موجبات مرکبہ	۴۲	تقصیہ میں کوئی خاص لفظ نہیں ہوتا
۴۵	اقام تصایا کا اعادہ مختصر طور پر	۴۲	الفاظ جو حکم پر دلالت کرتے ہیں
۴۵	جیسے تصورات میں کلیات جس سے تصدیقات	۴۲	موجبہ
۴۵	میں تصایا اور جیسے تصورات میں نسبت تباین	۴۲	سالہ
۴۵	و تادی ویسے تصدیقات میں تناقض و عکس	۴۲	حلیہ
۴۵	تناقض	۴۲	شرطیہ
۴۵	تصایا سے مخصوصہ	۴۲	متصلہ
۴۵	تصایا سے مخصوصہ	۴۲	متصلہ لزومیہ
۴۵	تصایا سے موجبہ	۴۲	متصلہ اتفاقیہ
۴۵	عکس	۴۲	متصلہ
۴۵	عکس اصل تقصیہ کو لازم ہوتا ہے	۴۲	حقیقیہ
۴۵	عکس میں تصایا سے حلیہ اور تصایا سے	۴۲	مانیۃ الجمع
۴۵	شرطیہ کا یکساں حکم ہے	۴۲	مانیۃ الخلو
۴۵	متفصلات کا عکس نہیں آتا	۴۲	متفصلہ عبادیہ
۴۵	موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے	۴۲	متفصلہ اتفاقیہ
۴۵	سالہ کلیہ کا سالہ کلیہ	۴۲	مفصلہ
۴۵	سالہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا	۴۲	معدولہ
۴۵	عکس موجبات موجبہ	۴۲	شخصیہ و مخصوصہ
۴۵	ضرورت دوام ذاتی ہوں یا وصفی عکس	۴۲	قہرہ
۴۵	فعلیت وصفی	۴۲	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۷	تقدیم قیاس	۷۲	تقدیم یا سبکی شخصیت کا عکس نہیں آتا
"	اصغر	"	مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس حینیت
"	اکبر	۷۳	مطلقہ لا دائرہ
"	صغریٰ	"	ممکنہ کا عکس نہیں آتا
"	کبریٰ	"	وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ عامہ وقتیہ منتشرہ
"	حد اوسط	"	وجودیہ لا ضروریہ وجودیہ لا دائرہ سبکی عکس مطلقہ عامہ
۸۸	اشکال اربعہ	"	عکس موجودات سوال
"	شکل اول برہمی الانتاج ہے	"	وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ - وقتیہ منتشرہ ممکنہ
"	دوسری تیسری اور چوتھی شکل اول نمائندہ کا قیاس	۷۶	عامہ ممکنہ خاصہ وجودیہ لا ضروریہ وجودیہ لا دائرہ
"	نتیجہ کیونکہ نکالا جاتا ہے اور اس کے اجزاء	"	مطلقہ عامہ جبکہ سالبہ کلیہ ہو تو منکسر نہیں ہوتے
۸۸	کہاں سے لئے جاتے ہیں	"	ضروریہ مطلقہ اور دائرہ مطلقہ جبکہ سالبہ کلیہ
۸۹	ضرب	۷۷	ہوں دونوں کا عکس دائرہ مطلقہ سالبہ کلیہ امریکاج
۹۰ و ۹۱	ضرب نتیجہ شکل اول مع شرائط انتاج	"	مشروطہ خاصہ عرفیہ خاصہ کا عکس بھی عرفیہ
۹۱	نتیجہ تابع اخذ آؤن ہوتا ہے	۷۸	عامہ ہوگا مفید بلا دوام جزئی -
۹۱ و ۹۲	ضرب نتیجہ شکل ثانی مع شرائط	"	سوالب جزئیہ میں صرف مشروطہ خاصہ عرفیہ
۹۲ و ۹۳	ضرب نتیجہ شکل ثالث مع شرائط	۷۹	خاصہ کا عکس عرفیہ خاصہ آتا ہے -
۹۴	شکل ثالث میں نتیجے کا خاص قاعدہ	۸۰	عکس نقیض
۹۴	ضرب نتیجہ شکل رابع مع شرائط	"	قیاس
"	شکل رابع میں نتیجے کا خاص قاعدہ	"	نتیجہ
"	اشکال موجودہ	۸۱	قیاس مفرد
۹۸	شرائط انتاج شکل اول جبکہ قضایا موجود ہوں	"	قیاس مرکب
۹۸ و ۹۹	نتیجے میں کیسی جہت ہوگی	"	دو قضیوں پر قیاس کا اطلاق کرنے کے لئے
"	قیاس افزائی شرطی اور قیاس استثنائی میں	"	ان میں کس قسم کا حلقہ شرط ہے -
۱۰۲	کیا تعرفہ ہے؟	۸۳	اجزاء کے اعتبار سے قیاس کی قسمیں
"	وضع و رفع	۸۴	قیاس کی اصل حقیقت
"	شرائط انتاج قیاس استثنائی	۸۶	چند چنانچہ
۱۰۳	قیاس استثنائی میں نتیجہ کیونکہ نکالتے ہیں	"	چند چنانچہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۹	یہ سمجھنا غلط ہے کہ جو ہم سمجھتے ہیں واقع میں بھی ویسا ہی ہے یا جو ہماری سمجھ میں نہ آئے وہ واقع میں کچھ نہیں ہے *	۱۰۴	دلیل کو قواعد منطق کے ساتھ مطابق کرنیکا طریق
۱۲۱	ہم رنگی واقعات اور استدلال میں اس کا دخل	۱۰۵	مخالفات جو ٹکڑے درمیان واقع ہوتے ہیں
۱۲۲	تعمیم حکم کے لئے افراد محکوم میں ایک صفت مشترک کا ہونا ضرور ہے	۱۱۰	وہ کس قسم کی غلطی ہے جس کا علاج حدود و منطق سے خارج ہے
۱۲۳	تعمین اسباب میں انسان کا مضطر اور سرتع الا اعتقاد ہونا -	۱۱۱	غلطی صورت { غلطی مادہ
۱۲۴	چونکہ انسان میں تعین الاعتقاد ہے اسی واسطے وہ اسباب ضعیف کو قومی مان لیا کرتا ہے انسان کی طبیعت تازگی پسند واقع ہوئی ہے *	۱۱۲	انسان کیونکر معلومات حاصل کرتا ہے اور اس درجے میں کیونکہ وقوع غلطی کا احتمال ہے اور اس کا علاج کیا ہے -
۱۲۵	انسان تعمیم کا فریضہ ہے	۱۱۳	قوت بیان اور قوت فہم
۱۲۶	تصور حاقظہ	۱۱۴	آدمی کا ذہن کیونکر تصورات تصدیقات اور تصدیقات سے ترتیب قیاس کی طرف ترقی کرتا ہے -
۱۲۷	حصہ افراد میں غلطی کا واقع ہونا	۱۱۵	تصدیق کے درجے میں کیا غلطی ہو سکتی ہے
۱۲۸	غلطی احتمالات	۱۱۶	تصور حواس کی تلافی
۱۲۹	حواس انسانی کی یکسانی	۱۱۷	سبب
۱۳۰	علم تاریخ کی بناء اور اس کی صحت کا اندازہ	۱۱۸	استدلال الہی و استدلال انی اور فائدے جو دونوں سے ترتیب مجھے اور ہوتے ہیں -
۱۳۱	دوسرے انسان پر صحبت اور تربیت کا اثر	۱۱۹	تعمین اسباب میں غلطی
۱۳۲			مشاہدات بدیہی میں غلطی

فہرست مبادی الحکمۃ کی تمام ہوئی

تقریباً چالیس سال قبل فضل العلماء اچھ گمبھ صاحب ڈاکٹر سید اسحاق علی دہلوی

یادداشت نمبر ۲۲۴۱

جناب نواب لٹنٹ گورنر بہادر کو بخوبی معلوم ہے کہ مکاتب کے واسطے ایک رسالہ علم منطق کی ضرورت تھی اور جیسی کتاب رکارتھی مبادی الحکمتہ ویسی ہی ہے۔ اکثر لوگوں کو معلوم تھا کہ گراس فن میں ایک کتاب کی تلاشی ہے۔ اور جب سے جناب لٹنٹ گورنر بہادر نے اشتہار جاری فرمایا تو قواعد منطق میں بہت سی کتابیں میرے پاس آئیں۔ ان میں سے ایک کتاب گوڈے کے بادی نویں صاحب کی تھی یا دہری صاحب نے اس کو اس غرض سے تالیف کیا تھا کہ ہندوستانی عیسائی و غفلوں کو ان کے مناظرات مذہبی میں بطور دستور العمل کے بکار آد ہو۔ اگرچہ وہ کتاب اس کام کے لئے نہایت عمدہ ہے اور اس کے قواعد اور تعلیمات بھی صحیح اور درست ہیں تاہم وہ اشتہار مذکور کے منشاء کے مطابق منظور نہیں کی جاسکتی تھی ایک آنور سالہ عربی کے ابتدائی رسالوں کا ترجمہ تھا اور اس میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ بہت سے ضروری قواعد اس سے چھوٹ گئے تھے۔ بعض مصنفین نے رسائل عربی و فارسی کے خلاصے ایسی عبارت کے ساتھ کئے کہ جن کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ وہ خود اس علم سے ناواقف ہیں کیونکہ ان کے رسالے ترتیب مضامین میں بھی قاصر تھے۔ علاوہ ان کے میرے سرشتہ کی فہرست میں بھی نورسائے آد نہیں۔ مگر چونکہ ہندو ان کے دیکھنے کی ذہن نہ نہیں آئی ان کی نسبت کبھی وقت مابعد میں اپنی رائے عرض کر دیا گیا مبادی الحکمتہ جو اس وقت زیر نظر ہے ان سب کتابوں سے بہتر ہے جو اس وقت تک میرے پاس آئی ہیں۔ اور توقع نہیں کہ حال کی ضرورت کے لئے مجھے کوئی کتاب اس سے بہتر ملے اور مجھ کو اب کچھ ایسی پروا بھی نہیں رہی مصنف کی لیاقت اس درجے کی ہے کہ وہ اس فن میں کتاب لکھنے پر بخوبی قادر ہے۔ وہ عربی اچھی طرح جانتا ہے۔ اور انگریزی میں بھی ایسی دستگاہ کافی رکھتا ہے کہ علمی کتابوں کو ان کی اصلی زبان میں پڑھ سکتا ہے۔ علاوہ بریں اردو میں اس کا طرز تحریر پاکیزہ ہے۔ اور اس کے بیان میں اتنا زور ہے کہ لفاظی اور تکریر عبارت کے بدون ادوار مطلب کر سکتا ہے۔ اور جس لیاقت و استعداد کے طالب علموں کے لئے اس نے یہ کتاب لکھی ہے وہ اُسے ذاتی شناسائی رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ آپ سرشتہ تعلیم میں نوکری کر چکا ہے۔ یہ کتاب نوی ذوالفقار علی کی نظر سے بھی گزر چکی ہے جو ان اطراف میں اس فن کی کتابوں پر رائے دینے کی شاید سب سے زیادہ لیاقت رکھتے ہیں ان کے نزدیک یہ کتاب بے نقص ہے۔ اور خصوصاً ان کو وہ نئی قسم کی مثالیں بہت پسند آئیں جو کسی قدر سیکریمار کے مطابق لکھی گئی ہیں اور اسی وجہ سے مجھ کو پہلے یہ ترود تھا کہ شاید اس طرح کی مثالیں ہندوستانی طلبہ کو مطبوع ہوں۔ مولوی ذوالفقار علی اس کتاب کی طرز ادا اور صحت مطالب کی بھی وجہ سے تھے اور اگرچہ خود انگریزی نہیں جانتے تاہم وہ ان قاعدوں کو پڑھ کر بہت خوش ہوئے جو اہل یورپ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جن کی طرف جا بجا اس سال میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب فتنہ رفتہ ہماری تحصیل اور نارمل اسکول

جاری ہوئی چاہیے۔ اور میں سفارش کرتا ہوں کہ مصنف کو پانسو روپیہ سیرکار سے بطور انعام عطا کیا جائے اور سررشتہ تعلیم میں جقدر جلدوں کی ضرورت معلوم ہو خرید کی جائیں۔
 {حرزہ۔ ایم کمین ڈائریکٹر مدارس ممالک شمالی و مغربی}

تقریب جناب صاحب القاب سیرلیم سیکرٹری صاحب ہاؤس کے سنی ایس۔ آئی لفٹنگ گورنر
 ممالک شمالی و مغربی

{ چٹھی گورنمنٹ نمبری ۹۴۱۔ الف ۱۸۷۱ عیسوی }
 بنام فضل العلماء ایم کمین صاحب ہاؤس ڈائریکٹر مدارس ممالک شمالی و مغربی

جناب نواب لفٹنگ گورنر بہادر کے ارشاد کے مطابق عرض کرتا ہوں کہ ایک ڈاکٹ نمبری ۷۷۸، ۱۸۷۱ عیسوی ۲۳ ماہ گذشتہ
 جسکے ساتھ آپ نے کتاب مبادی الحکمت مؤلفہ مولوی نذیر احمد ڈپٹی کلکٹر گورکھپور کی نسبت اپنی رائے کی یادداشت پیش کی
 تھی پہنچا۔ اور اسکے جواب میں آپ کی اطلاع دیتا ہوں کہ اس کتاب کی نسبت جو خیال فرماتے ہیں کہ زبان اردو میں منطق کی
 ایسی ایک کتاب کی بہت ضرورت تھی اور غالباً کہ یہ سالہ بیندین کو نافع ہوگا جناب نواب لفٹنگ گورنر بہادر آپ کی اس رائے
 سے متفق ہیں۔ طر زادہ مطلب سبب اور مقبول معلوم ہوتا ہے اور پانسو روپے کا انعام بھی مصنف کی لیاقت سے کچھ زیادہ
 نہیں۔ اس ضمن میں ایک بات یہ بھی قابل تذکرہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف اسکے تو یہ نہیں سکتی کہ اس کا مؤلف
 زبان انگریزی سے بخوبی واقف ہو اور فارسی اور عربی میں بھی استعداد کامل رکھتا ہو۔ اس کتاب میں اس فرض حاصل
 ایک مثال ہے جس کا حاصل کرنا جناب لفٹنگ گورنر بہادر کو مزہ خاطر تھا۔ اور جناب مہرج اور تھانن یونیورسٹی کلکتہ کے دین
 میں جو اس امر کی نسبت مداخلت ہوتی تو جامعہ صوح اسی بات کی تائید کرتے تھے کہ اس ملک میں خطائیت حاصل کرنے کے لئے
 جقدر انگریزی دانی بافضل شرط ہے اگر اس میں کچھ کمی کر دی جائے تو غالباً کہ مصنفین کا ایک نہایت بکار آمد گروہ
 تیار ہوگا جسکو چاہیے زبان انگریزی کی۔ اسے یعنی عالم العلوم کے درجے تک آتی ہو۔ مگر تاہم اتنی انگریزی جانتے ہوئے
 کہ انکے خیالات کو جلا فیض اور انکی قوت بیان کو مالا مال کر دینے کے لئے کافی ہے۔ انکی انگریزی دانی میں گودری
 خامی ہو مگر مشرقی زبانوں میں انکو ایسی قدرت کاملہ حاصل ہوگی کہ اعلیٰ درجے کی انگریزی دانی مشروط ہونے کی صورت
 میں اس کا حاصل کرنا ناممکن تھا۔ نذیر احمد سی طرح کے تعلیم یافتہ عالم کا ایک نمونہ ہے۔ اور جناب لفٹنگ گورنر بہادر
 کے نزدیک سررشتہ تعلیم کے عزیزین مقاصد میں ایک بھی ہے کہ اس قسم کے مصنفوں کا ایک گروہ تیار کرے جیسا کہ
 مرآۃ العروس و مبادی الحکمت کا مصنف ہے۔ جناب نواب لفٹنگ گورنر بہادر پانسو روپے انعام منظور فرماتے ہیں اور
 آپ کو اسکی بھی اجازت دیتے ہیں کہ سررشتہ تعلیم کو جقدر کتابوں کی ضرورت ہو آپ خرید فرمائیں۔
 مرقوم ۴۔ پانچ سو روپے مقام جھونسی۔

۱۸

ایف ہنوی قائم مقام سیکرٹری درجہ دوم گورنمنٹ ممالک شمالی و مغربی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

{اللَّهُمَّ إِنَّا لَنَحْقِرُكَ أَكْثَرَ الْأَشْيَاءِ كَمَا هِيَ ط}

الحمد کہ اردو اب وہ اردو نہیں رہی جس میں میر حسن کی شہنوی اور میر آسن کی چار درویش اور میرزا رفیع السودا کی کلیات کے سواے علی کتاب ڈھونڈو اور نہ ملے۔ جستجو کرو اور ہم نہ پہنچے۔ تلاش کرتے رہو اور دستیاب نہو۔ فیض توجہ حکام وقت سے علوم و فنون کی صد ہا کتابیں اردو میں بن گئیں اور بنتی جاتی ہیں۔ کالج کالج تو کالج ہی رہا مگر کتب میں بھی جا بجا کھوٹ دیکھو گے کہ لڑکے کو تصحیح الفاظ اور تفرقہ سخن سراج اور حلی لغات پر قرا دہ نہیں۔ تاہم ہر ایک کے دماغ معلومات سودمند اور کارآمد کا ایک ذخیرہ ہے۔ سوال کا جواب منقول دیتا ہے مگر اپنی زبان میں۔ اور بات ٹھکانے کی بتاتا ہے مگر اپنی بولی میں۔ کیا قارئین نافذہ وقت کے احکام ہدایہ کے معاملات اور متون کی متا کثر اس سے کچھ کم دقیق ہیں۔ مگر گاؤں کے پرچونے سے لیکر سیٹھ کھنچند تک۔ گورنمنٹ سے لیکر ہندوستانی مجسٹریٹ تک۔ غریب کا چھٹی سے لیکر بڑے سے بڑے تعلقہ دار تک۔ اہل معاملہ۔ وکیل۔ مختار۔ کارندے۔ گماشتے۔ پیرو کار سبھی تو بقدر تعلیق ان میں غور کرتے ہیں۔ (مصرع)

”سکریہ کس بقدر بہت اوست“

غرض اب وہ وقت آ پہنچا اور وہ زمانہ آ گیا کہ مشکل سے مشکل مضمون اور پیچیدہ سے پیچیدہ مطلب پر بھی ہم اپنی ہی زبان میں مباحثہ اور مناظرہ کرتے ہیں۔ پس کیا ایسی حالت میں زبان اردو منطق کی حاجت مند نہیں۔ نہیں سخت حاجت مند ہے۔ دعوے کا اثبات حق کا مطالبہ۔ تحقیق کی حفاظت۔ دلیل کی استواری۔ مطلب کی تائید۔ اعتراض کی تردید۔ الزام کا دفعہ۔ قریب کی پردہ درسی۔ مغالطہ کا افشاء۔ حتیٰ کہ احقاق حق و ابطال باطل منطق نہیں تو کچھ بھی نہیں۔

ہی حاجت دیکھ کر میں نے اس رسالہ اردو میں ضروری مسائل علم منطق جمع کئے۔ باقی وہی ہیں جو قطبی اور اس سے فروتر کتابوں میں ہیں۔ طرز ادا میرا ہے۔ اور ایک انگریزی رسالہ منطق جناب افضل العلما راہم کمین صاحب بہادر دام اقبالہم نے عنایت فرمایا تھا کچھ اس سے اخذ کر لیا ہے۔ یوں عربی اور انگریزی بلکہ ایک شان خاص پیدا ہو گئی ہے۔ خدا کرے کہ ناظرین کو پسند

اور سودمند ہو۔

شاید سب سے پہلے مرزا قلیل نے اس فن کو زبان اردو میں قلمبند کیا تھا۔ پہلا قصد اور

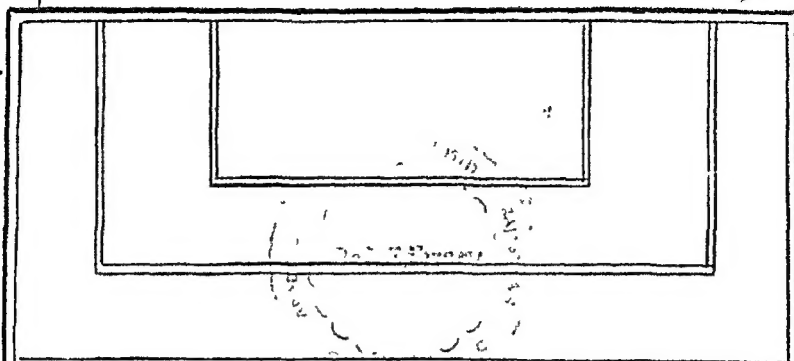
اُس میں بلند پروازی مرزا صاحب نے مصطلحات کو بھی بدلا مگر بے لطف جیسا کہ فہرست ذیل سے جو صرف نمونے کے طور پر انتخاب کر لی گئی ہے ظاہر ہوگا :

مصطلحات متعارفہ	مصطلحات نیا قسمل	مصطلحات متعارفہ	مصطلحات نیا قسمل
تصدیق محمول سالبہ عموم و خصوص مطلق حد موضوع علم خاصہ	جیوں کا تیوں بھرا پورا پورا توڑ اکری اُدھنچ نیچ اصل اصل ٹھکانا اپنا اپنا کام	موضوع موجبہ جُزئی عموم و خصوص میں رسم معنی تباہ	بول پورا جوڑ اچھوٹی دھری اُدھنچ نیچ بابر بابر مُراد کا گھر وہ اُدھنچ اُدھنچ

میں نے اس خصوص میں مرزا صاحب کی تقلید نہیں کی کیونکہ میری رائے میں اُردو کو بھی تک وہ وسعت حاصل نہیں ہوئی کہ مصطلحات علوم کے لئے اس زبان میں الفاظ مناسب مل سکیں علاوہ اس کے گو عربی زبان اجنبی ہے مگر نا آشنائے محض بھی نہیں اول تو عربی کے سیکڑوں ہزاروں لفظ روزمرہ اُردو میں داخل ہیں۔ دوسرے اذبحہ سالہائے دراز تک عربی کا چیرچا بڑے زور و شور کے ساتھ اس ملک میں رہ چکا ہے۔ اس کی آواز گولیت ہو گئی ہے۔ مگر خدا نخواستہ ناپید بھی نہیں ہوئی۔ فقط

العبد

نذیر احمد وفقہ اللہ التزوید



بسم اللہ الرحمن الرحیم

آدمی کا ذہن منہ کے آئینے کے ہے جس طرح آئینے میں جو چیز سامنے آجائے اس کا عکس
 منطبع ہو جاتا ہے اسی طرح آدمی کے ذہن میں بھی عکس کی جگہ چیزوں کا خیال پیدا ہوتا ہے
 مگر آدمی کے ذہن کیلئے آئینے کی مثال خوب بھٹیک نہیں کیونکہ آئینے میں تو صرف
 انہیں چیزوں کا عکس منطبع ہوتا ہے جو ہم کو آنکھ سے نظر آ سکتی ہیں۔ اور عکس منطبع
 ہونے کے لئے آئینے کی محاذات الگ شرط ہے۔ مگر آئینہ ذہن میں ہر قدرتی جملہ
 کہ مرتباً تو مرتباً جو چیز آنکھ میں نہ آ سکے جس کا عکس آئینے پر نہ پڑ سکے انسان کا ذہن
 اُس کے خیال کو بھی قبول کر سکتا ہے مثلاً گرمی اور سردی کی کیفیتیں ہیں جن کو آنکھ سے
 نہیں دیکھ سکتے۔ آئینہ اگر خاص حلقہ بھی ہو تو گرمی اور سردی کی تصویریں نہیں دیکھ
 نہیں سکتی۔ پھر بھی موٹے سے موٹے ذہن والا بھی گرمی اور سردی کو خوب سمجھتا ہے

اور جانتا ہے کہ گرمی کیا چیز ہے اور سردی کس کیفیت کو کہتے ہیں۔ اور سمجھنے اور جاننے کے وقت گویا گرمی اور سردی کی صورت ذہن کے سامنے اٹھ کر رہتی ہے۔ چیزوں کی صورتیں جو ذہن میں پیدا ہوتی ہیں انہیں صورتوں کو تصور کہتے ہیں یعنی ہر ایک چیز کیلئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی خیال اس چیز کا تصور ہے مگر یہی تک کہ نہ خیال ہی خیال ہو اور جب اس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اسکی نسبت کچھ حکم لگایا تو وہ خیال اب منصوبہ ہو گیا۔ اور منصوبہ کا نام تصدیق ہے مثلاً جب تک گرمی کا نہ خیال تھا تو تصور تھا اب فرض کر کے آدمی نے اپنے ذہن میں یہ منصوبہ باندھا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں اثر کرتی ہے اس کے اجزاء کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگانا تصدیق کہا جائیگا پس تصدیق بھی ایک طرح کا تصور ہے مگر منع شے زائد یعنی اس میں حکم زیادہ ہوتا ہے کچھ یہ ضرور نہیں کہ حکم ہمیشہ ایجابی ہو بلکہ حکم سلبی بھی ہوا کرتے ہیں مثلاً یہ کہ روح کو فنا نہیں۔ عالم کو بقا نہیں۔

تصدیق تین تصوروں سے مرکب ہوتی ہے۔ اور چوتھا حکم ہوتا ہے مثلاً روح کو فنا نہیں اس مثال میں پہلے روح کا تصور پھر فنا کا تصور پھر فنا اور روح کی نسبت یعنی فنا کے روح کا تصور اس کے بعد یہ حکم کہ فنا ہے روح صحیح نہیں یا مثلاً گرمی کی

مثال میں پہلے نفس گرمی کا تصور پھر مطلق اجزاء کے پھیلنے کا تصور پھر اجزاء کے
 اُس پھیلنے کا تصور جو گرمی سے ہو ان سب کے بعد یہ حکم کہ گرمی سے اجزاء کا پھیلنا
 سچ ہے وہ اصل تصور جس پر بہت یانیت کا حکم لگاتے ہیں محکوم علیہ کہلاتا ہے اور
 جس بات کا حکم لگاتے ہیں وہ محکوم بہ بولا جاتا ہے۔ اور دونوں کی نسبت کو نسبت
 حکمیہ کہتے ہیں۔ تصدیق کی تین مثالیں جو اوپر لکھی گئی ہیں ان میں محکوم علیہ۔
 محکوم بہ نسبت حکمیہ کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے :

مثال	محکوم علیہ	محکوم بہ	نسبت حکمیہ
گرمی	گرمی	اجزاء کا پھیلنا	اجزاء کا وہ پھیلاؤ جو گرمی سے
روح	روح	قما	قما کے روح
عالم	عالم	بقا	بقا کے عالم

جب تم تصور اور تصدیق کے معنی سمجھ چکے تو اب غور کرو کہ یہ خیالات جو انسان کے
 ذہن میں پیدا ہوتے ہیں از قسم تصور ہوں یا از قسم تصدیق سب تو بدیہی نہیں
 ہیں کہ بے غور و فکر انسان سمجھ لیا کرے۔ کیا سینکڑوں ہزاروں باتیں ایسی
 نہیں ہیں کہ انسان کی عقل ان میں کام نہیں کرتی مثلاً گلیں اور طلسم اور شہید
 اور کیمیا اور بجلی اور روشنی اور حیات اور فرشتے اور آسمان اور ہوا

وغیرہ ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ ہم انکے تصور سے عاجز نہیں یہی
 آسمان جس کو ہر روز دیکھتے رہتے ہیں نہیں معلوم کیا چیز ہے۔ اور یہی ہوا
 جس پر ہماری حیات کا انحصار ہے کون جانے کیا شے ہے۔ سوچ بچا بہت
 کچھ کیا مگر آدمی کو خود اپنی روح کا تصور صاف طور پر نہ ہو سکا۔ یہ تو تصورات کا
 حال ہے تصدیقات میں عقل انسان اس سے زیادہ عاجز ہے دیکھو میں گول
 ہے یا آفتاب کے گرد گھومتی ہے۔ دُنیا بے ثبات ہے، قیامت کا آنا جتن ہے اس
 قسم کی ہزاروں باتیں ہیں کہ بڑے سے بڑا عاقل برسوں انہیں غور کیا کرے اور
 پھر بھی شاید بے دلیل اس کو اطمینان کمالی حاصل نہ ہو ایک طرف تو شکال اس درجے کا ہے
 دوسری طرف بہت باتیں ایسی بدیہی ہیں کہ ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہو جیسے آدمی
 گھوڑا لگانے۔ بکری برتنی گرمی۔ کہ انکا تصور بے تامل ہر ایک کو ہو سکتا ہو۔ یا
 یہ کہ آفتاب بنبج نڈر ہے۔ اور جتنے عدد محفوت ہوئے ہیں انکے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔
 اس طرح کی تصدیقات کا اذعان محتاج غور و تامل نہیں جس تصور اور تصدیق میں
 غور اور تامل رکاز نہ ہو وہ بدیہی ہے اور جو محتاج فکر ہو وہ نظری جب ثابت ہوا کہ
 بہت باتوں کے سمجھنے میں انسان کو غور و فکر کرنا کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو اب دیکھنا
 چاہیے کہ آیا غور و فکر کے بعد بھی انسان ہر ایک بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے

یا نہیں سمجھ دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبے غور بھی کرتے ہیں فکر بھی کرتے ہیں پھر بھی انسانی غلطی کی غلط رہتی ہے اور اسی وجہ سے عقلمدار کی رایوں میں اختلاف واقع ہر کوئی کہتا ہے کہ زمین کو گردش ہے۔ کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھہری ہوئی ہے۔ آفتاب گھومتا ہے۔ کوئی مانتا ہے کہ دنیا کو ایک دن بالکل قضا ہو جانا ہے۔ کوئی معتقد ہے کہ ہمیں اسی طرح چلی آئی ہے اور اسی طرح ابد الابد تک چلی جائیگی جب عقلمدار کا یہ حال ہے تو دے بر حال عوام پس غور و فکر پر کیا بھروسہ کرے؟ کوئی تدبیر کرنی چاہیے کہ غلطی فکر کا انسداد ہو سکے اسکے لئے علم منطق ایجاد ہوا اور اُس میں ایسے قواعد مضبوط کیے گئے کہ غور و فکر میں اگر ان قواعد کی رعایت و پابندی ہو تو رائے انسان غلطی سے محفوظ رہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح اس علم کا مقصود اصلی ہے۔ اور پڑا عقیدہ مقصود ہے انسان کو مخلوقاتِ عالم پر وجہ شرافت اور بزرگی یہی عقل ہے اور جو چیز اس جوہر شریف کی اصلاح کرے گویا وہ انسان کو انسانیت سکھاتی ہے اُنس صاحب نے اپنی کتاب انگریزی میں منطق کی تعریف منطق کی غرض و غایت اور منطق کے حدود و عمل سمجھانے کو کیا ہی قلم و دَلّ طور پر فرمایا ہے کہ جس طرح زبانوں کے لئے علم صرف و نحو موضوع ہوا ہے اسی طرح تصورات یعنی خیالاتِ انسانی کی صرف و نحو علم منطق ہے تاکہ مبتدی بخوبی سمجھ لے ہم اس مقام پر چند باتوں کی

عبارت
مختصر
ادارے
مطلب
کو
سمجھنی ہو

کچھ صراحت بھی کرینگے! اول یہ کہ منطق کچھ ایجاد و اختراع نہیں ہے جیسے کہ قواعد صرف و نحو بھی کسی نے اپنی طبیعت سے نئے نہیں بنائے۔ بلکہ لوگ اپنی بول چال میں اُن قواعد کا برتنا و پہلے سے کرتے تھے انہیں کو انتظام کے ساتھ ترتیب دیکر جمع کر دیا اور اُس فن کا نام صرف و نحو رکھ دیا۔ ناخواندہ اور جاہل لوگ بھی اپنی گفتگو میں اُن قواعد کی رعایت کرتے ہیں۔ اگرچہ اُن قواعد اور اُنکی ترتیب و انتظام سے محض ناواقف ہیں کیونکہ قواعد صرف و نحو بول چال سے لئے اور نکالے گئے ہیں۔ اور بول چال اُنکا ماخذ اور اُن کی اصل ہے کچھ بول چال اُن قواعد پر نہیں بنائی گئی تھی کتب صرف و نحو میں اکثر ٹرپھا ہوگا کہ جہاں کوئی قاعدہ کلّیہ لٹا ہوا دیکھا جیسا کہ صرّنی اور نحوئی شاذ و خلاف قیاس کہہ کر اپنی جان بچا جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہی ہے کہ سہولت المضبوط و استحفاظ کے لئے مواقع استحصال کو تفتیش کر کر کے قواعد کلّیہ قرار دیئے ہیں مگر قاعدہ زبان کا محکم ہے کچھ اُس پر حاکم نہیں جہاں قاعدہ نہ چل سکا شاذ کہ دیا۔ اسی طرح لوگ آپس کے مباحثے اور استدلال میں پہلے سے قواعد منطق کا برتنا و کرتے چلے آتے ہیں۔

ارسطا طالیس نے انہیں قواعد کو منضبط کر کے منطق کی بنیاد ڈالی۔ اور وہ اُس فن کا مدوّنِ اول ہوا نہ موجد۔ دیکھو جس طرح گنوار گنوار کی گفتگو میں بھی صرف

و نحو کے قاعدے ضرور ہوتے ہیں جاہل سے جاہل بھی استدلال کرتا ہے اور دیکھا جاتا ہے تو خاصی طرح مقدمات ترتیب یکساں مضابطہ نتیجہ نکالتا ہے۔ گویا یہ نہ بتا سکے۔ اور نہیں جانتا کہ اسکا استدلال کس قیاس کے پیرائے میں ہے اس کے مقدمات کے گون شکل پیدا کی ہے اور گون سے شرائط انتاج آئیں موجود ہیں کیا تم نے بازاری خلقت لیکر قلی اور مزدور تک کو اپنی بات کی سمجھ کرتے اور دوسرے کی بات کو کاٹتے ہوئے نہیں دیکھا۔ یہی استدلال منظر ہے اور یہی علم منطق کا ماخذ اور اسکی اصل ہے۔ ایک بات دوسری یہ کہ ہر ایک علم کے حد و ہوتے ہیں مثلاً صرفی کا یہ کام ہے کہ ہر ایک لفظ کی خاص بناوٹ جسکو صیغہ کہتے ہیں تعلق رکھے۔ نحوی کی یہ خدمت ہے کہ بات کی صورت ترکیبی اور لفظوں کے ملاپ اور اس کے اثر پر نظر کرے مثلاً زید نے بکر کو مارا ایک بات ہے، صرفی تو اس بات میں اتنی ہی گفتگو کر سکتا ہے کہ زید۔ بکر۔ آہم ہیں اور مارا فعل ماضی ہے صیغہ واحد غائب معروف جس کا مصدر مارنا اور وہ ان لفظوں کو اس طرح دیکھتا ہے کہ گویا زید بکر مارا الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے سے کچھ واسطہ اور تعلق نہیں۔ اسکے بعد نحوی صاحب تشریف لائے تو انہوں نے یہ سوچا کہ زید فاعل ہے نے علامت فاعل موجود ہے۔ مارا اس کا فعل ظاہر پڑا ہے بکر مفعول

کو علامتِ مفعولیتِ فعلِ فاعلِ مفعول سب بلکہ یہ بات جملہ فعلیہ خبریہ ہے۔ دیکھیو صر
نومی دونوں کو لفظوں سے بحث ہے مگر دونوں کے حدودِ عمل کیسے جدا و متمایز
ابھی تیسرے صاحبِ نحوی ہیں کہ وہ بھی لفظ ہی کے خواہاں ہیں اور اس بات کا
تفتیش کرنا ان کا کام ہے کہ لفظِ زید ہے یا دیز۔ بکر ہے یا کبر۔ مارا ہے یا شکارا
فرض کرو کہ بجائے اس بات کے کہ زید نے بکر کو مارا کوئی شخص یہ بولے کہ دیز
بکر کو مارا تو گو معنی یہ سمجھیں۔ مگر صرفی نحوی کو اس میں کچھ محلِ گفتگو نہیں صرفی
یہی کہیگا کہ دیز اور کبر دو اسم معلوم ہوتے ہیں اور ناراض و رصیفہ ماضی ہے معنی تو
میں نہیں جانتا مگر ناراض و رصیفہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح نحوی صاحب اپنی ترکیب
درست پائینگے کہ فاعل میں فاعل کی علامت ہے مفعول میں مفعول کی فعل ظاہر و جو
ہے۔ اس میں کچھ کلام نہیں کہ جملہ فعلیہ ہے لیکن اگر مارا کی جگہ مار یا بولا تو صرفی
حرفِ کبر ہوگا۔ زید نے بکر کو مارا کی جگہ زید کا بکر سے مارا کہو تو نحوی کہیگا کیا ستر پایا
بکتے ہو غرض کہ اسی طرح منطق کے بھی حدودِ عمل ہیں وہ یہ کہ نفس طریقہ استدلال
اور ترتیبِ مقدمات میں جو غلطی ہو اسکی اصلاح کرے اور شکل کی مہیت کو واسطے
انتاج کے آمادہ و مہیا کرے۔ لیکن اگر مقدمات فی نفسہا غلط ہوں تو اس سے
منطقی کو کچھ سروکار نہیں مثلاً ایک شخص کہے کہ سب آدمی گھوٹے ہیں اور سب

گھوڑے چار پائے تو سب آدمی چار پائے منطقی کہیگا کہ یہ استدلال شکل اول کے پیرے
 میں ہے۔ ایجاب صغریٰ کلیت کبریٰ تکمیر جدا وسط سب شرطیں موجود ہیں نتیجہ
 ٹھیک ہے لیکن اگر یوں کہیے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور بعض گھوڑے چار پائے
 تو فوراً منطقی بول اٹھیکگا کہ خبردار آگے نتیجے کا حوصلہ مت کرو۔ کلیت کبریٰ کی شرط
 مفقود ہے اور شکل غیر نتیجہ۔ پس اس بیان سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ منطق کا کیا
 کام ہے۔ اگر تم غلط مقدمات مان لو گے یا انکو صحیح فرض کر لو گے تو منطق سے یہ
 امید مت رکھو کہ تمہاری اس غلطی کی اصلاح کر لگی منطقوں کی گٹ ججتی مشہور ہے۔
 سو یہ کچھ منطق کا قصور نہیں خود انکا ہی قصور ہے کہ غلط مقدمات سے استدلال
 کرتے اور آپس میں لڑتے مٹتے ہیں۔ اب پھر اصل مطلب کی طرف عود کرتے ہیں
 معلومات تصوری و تصدیقی موضوع علم منطق ہیں مگر اس حیثیت سے کہ کسی مہول کے
 دریافت کرنے کا ذریعہ ہوں کیونکہ صرف اسی حالت میں آدمی ان معلومات
 میں خوض و غور کرتا ہے اور غور کا نام آیا اور منطق کا کام پڑا۔ معلومات تصوری
 جنکے ذریعے سے کسی مہول تصوری کو معلوم کریں۔ اُس مہول کے معنی اور قول
 شارح کہے جاتے ہیں کیونکہ یہ معلومات اُس مہول کے بتانے والے اور اُس کے
 شرح کرنے والے ہوئے۔ اور معلومات تصدیقی جنکے ذریعے سے کسی مہول تصدیقی کو

معلوم کریں اُس مہمول کی حجت بولے جاتے ہیں حجت کے معنی دلیل کے ہیں گویا مہمول
 تصدیقی دعویٰ تھا اور معلومات تصدیقی کی دلیل ہوئی۔ اب دیکھو کہ جب آدمی کسی مہمول
 تصویری یا تصدیقی کے معلوم کرنے کے لیے ہوتا ہے تو اُس کے واسطے وہ اپنے معلومات
 میں غور کرتا ہے اور اُنکو ایسے ڈھب سے ترتیب دیتا ہے کہ کسی طرح مہمول کو جان لے
 پس اُسکا غور معلومات ذہنی میں ہوتا ہے اور اُسکو الفاظ سے جو ان معلومات پر دلالت
 کرتے ہیں مطلقاً قطع نظر رہتا ہے اور یہی سبب ہے کہ مباحث لفظی سے منطقی کو کچھ دُکرا
 نہیں بلکہ صرف و نحو و لغت و معانی و بلاغت والے لفظوں کو اخذ کرتے اور اُن سے بحث
 کرتے ہیں مگر یہ بھی تو احتمال ہے کہ کوئی مہمول ایسا پیش آجائے کہ خود انسان اپنے
 غور سے اُسکو معلوم نہ کر سکے تو ضرورتاً اُسکو دوسرے سے مدد یعنی ٹرگی اور وہ دوسرا
 اُسکو بتائیگا کہ فلاں فلاں معلومات کو اس طور پر ترتیب دینے سے یہ مہمول نکل سکتا ہے
 لیکن وہ دوسرا جو کچھ بتائیگا آخر کار لفظوں کے ذریعے سے بتائیگا۔ اتنے لگاؤ سے منطق
 میں بھی تھوڑی سی بحث متعلق الفاظ کی جاتی ہے وہ اسی قدر کہ لفظ جو معنی پر دلالت
 کرتا ہے یعنی جب کوئی لفظ بولتے ہیں اور سننے والا اُسکے معنی سمجھ لیتا ہے تو یہ دلالت
 وضعی ہے یعنی اُس لفظ کو اُس خاص معنی کے واسطے بنا رکھا ہے اور جب مخاطب کو
 اُس خاص معنی کا افہام و اعلام منظور ہوتا ہے تو وہی لفظ بولتے ہیں پس جب ایک لفظ

بولیں اور مخاطب اُسکے پورے معنی جسکے واسطے وہ لفظ بنا ہے سمجھ لے تو اس دلالت کو دلالت مطابقتی کہتے ہیں کیونکہ مطابق وضع ہے اور تمام گفتگو میں اسی طرح کی دلالت ہوتی ہے مگر بعض مرتبے ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس معنی کی واسطے لفظ موضوع ہوا تھا اُسکے جز پر دلالت کیا کرتا ہے مثلاً ہاتھ اُس عضو کے واسطے موضوع ہوا ہے کہ جسم میں تحلیل ہتھیلی پہنچا بازو کندھے تک سب کچھ داخل ہے تو چاہیے کہ جب لفظ ہاتھ بولیں تو تمام عضو سمجھا جائے مگر دیکھتے ہیں کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا مثلاً کہیں کہ فلانے شخص نے پچی کی تھی حاکم نے اُس کا ہاتھ کٹوایا میری گولی نشانے سے ہاتھ بھر کے فاصلے پر تھا کہ پہلی مثال میں پہنچے تک اور دوسری مثال میں کہنی تک مراد ہے اور ظاہر ہے کہ پہنچے اور کہنی تک پورا مدلول ہاتھ کا نہیں ہے بلکہ جز پر اس دلالت تضمنی ہوتی کیونکہ جز ہاتھ جو ان مثالوں میں لفظ ہاتھ کا مدلول ہے اصل میں ہاتھ کا تمام موضوع لہ نہیں ہے۔ بلکہ جز موضوع لہ ہے اس طرح کی دلالت کے لئے تقدم استعمال لازم ہے یعنی لوگ اُس لفظ کو جز بمعنی موضوع لہ کے واسطے استعمال کرتے ہوں تو گواہی وضع تمام معنی کے واسطے تھی مگر گویا استعمال نے اُس کو جز کے لئے موضوع کر لیا ورنہ ذہن سامع مطابق وضع ضرورت تمام معنی موضوع لہ کی طرف متبادر ہوگا کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مطلقاً موضوع لہ پر لفظ کی دلالت نہیں ہوتی نہ کل پر نہ جز پر بلکہ ایک دوسرے

معنی پر دلالت ہوتی ہے جبکہ دلالت التزامی کہتے ہیں مثلاً لفظ رستم کی دلالت پہلو اُن شیر کی بہادر پر۔ حاتم کی سنجی پر۔ نوشیرواں کی نصف پر۔ شیطان کی شریر پر۔ اور گدھے اور آٹو کی احمق اور بد عقل پر۔ اس طرح کی دلالت کیواسطے معنی موضوع لہ اور معنی مدلول میں التزام کا ہونا ضرور ہے یعنی یہ کہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کو لازم ہو۔ اور وہ التزام ایسا قومی ہو کہ لفظ کے سننے کے ساتھ سامع کا ذہن فوراً معنی لازم کی طرف منتقل ہو جائے ورنہ بدون وضع ایک خاص معنی غیر موضوع لہ کو سامع کیونکر سمجھ سکیگا۔ دلالت مطالبتی اور تضمنی کو حقیقتاً اور دلالت التزامی کو مجاز بھی کہتے ہیں۔ کبھی ایک لفظ کے متعدد معنی بھی ہوتے ہیں اور ہر ایک پر اسکی دلالت حقیقتاً ہوتی ہے جیسے دھار ایک تو تلوار کی دھار دوسرے پانی کے قطرات کا سلسلہ۔ یا ڈھال کہ ایک تو ڈھال جس کا ترجمہ فارسی میں سپر ہے دوسرے نشیب علیٰ ہذا القیاس الفاظ مٹھنہ گھنہ گھڑی تکیہ وغیرہ ایسے الفاظ کو مشترک کہتے ہیں۔ ایسے الفاظ کے استعمال میں ایسے قرینے کا ہونا ضرور ہے جس سے سامع خاص مراد قائل کو سمجھ لے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کے اصل معنی موضوع لہ بالکل متروک الاستعمال ہو کر دوسرے معنوں کے لئے لفظ کا استعمال کیا جاتا ہے ایسے استعمال کو نقل اور لفظ کو منقول کہتے ہیں مثلاً کوفتہ کے معنی کوٹے ہوئے کے ہیں اب کوفتہ خاص اُن کباہوں کو کہنے لگے جو گوشت سلو

کوٹ پیکیٹ بنائے ہیں اس طرح کی نقل اگر عام لوگوں نے کر لی ہو تو لفظ منقول عرفی ہے ورنہ جس خاص گروہ نے نقل کی ہو اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً ضرب کے لغوی معنی مارنا ہے اور اصطلاح مجاہدین میں خاص عمل حبانی کا نام ہے تو لفظ ضرب منقول اہل ہندسہ کہا جائیگا۔ اسی قدر بحث متعلق الفاظ منطقی کے لئے ضرور ہے باقی چند اصطلاحیں اور ہیں سو اکثر اصطلاح نچا کے مطابق ہیں اور جو اند کے اختلاف سے اُس کو اصل مطلب میں خلل نہیں اب پھر معلومات ذہنی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ تصوّرات دو قسم کے ہوتے ہیں بعض تصوّرات تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل انہیں تعدد و شرکت کو جائز نہیں رکھ سکتی مثلاً زید خالد و لید خاص شخصوں کا تصوّر کہ جب مثلاً زید کا تصوّر ذہن میں ضرورت پذیر ہو تو اُسکے ساتھ آدمی یہ بھی سمجھتا ہو کہ اس تصوّر کا مصداق صرف وہی ایک شخص خاص ہو سکتا ہے جو زید کا سنی ہے اس طرح کے تصوّر کو جزئی کہتے ہیں اور بعض تصوّرات میں عقل تعدد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً مطلق انسان کا تصوّر کہ جب مطلق انسان کا مفہوم عقل میں آیا اُسکے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ افراد متعدد و شریک انسانیت ہو سکتے ہیں اور زید خالد و لید وغیرہ بہت سے اشخاص پر انسان صادق آسکتا ہے ایسے تصوّرات کو کلی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تصوّرات جزئی اتنے کثیر تعداد میں کہ انکا انحصار اور انضباط متعذر اور اگر انضباط

میں کوشش بھی کی جائے تو اُس سے کوئی فائدہ معتد بہ حاصل ہونے کی توقع نہیں۔ جزئیات کا تصور
 بیشتر مشاہدہ اور رویت سے حاصل ہوتا ہے یا سماعت و روایت سے اور رویت ہو یا سنا
 دونوں میں غور و خوض کی چنداں ضرورت نہیں تو ایسے تصورات کیلئے کوئی قاعدہ منطقی
 کرنے کی بھی حاجت نہیں اور فرض کیا کہ کچھ قواعد مضبوط بھی کیئے جائیں تو آخر ان کا نتیجہ
 یہی ہو گا کہ جزئیات کے تصورات کے حاصل کرنے میں غلطی نہو اور مانا کہ انسان نے
 جزئیات کا تصور ٹھیک ٹھیک حاصل بھی کر لیا تو پھر کیا ساول تو وہ تمام جزئیات کا تصور
 حاصل نہیں کر سکتا اور جتنا کر سکتا ہو اس کا سلسلہ اسی جگہ منقطع ہے ایک یا چند جزئیات کا
 تصور دوسرے جزئیات کے تصور میں مدد نہیں دے سکتا زید کے جان لینے سے یا
 کلکتے کے دیکھ لینے سے خالد کے جاننے یا مکے کے پہچاننے میں کیا مدد مل سکتی
 کلیات کا تصور ایک عمدہ اور ضروری چیز اور اُس کے ضمن میں ہزاروں لاکھوں جزئیات
 داخل ہیں ایک کلی کے جان لینے سے اُس کے جملہ افراد جزئی کا علم اجالی حاصل ہو جاتا
 پھر کلیات کے علم سے صد ہا جزئیات کا استنباط ہو سکتا ہے اور آدمی اُس سے بڑا کام
 نکال سکتا ہے جیسے پہلے حرارت کے خواص کلی طور پر معلوم کر لیئے اُس کے بعد ریل و
 آدھانی کشتی اور صد ہا طرح کی کلوں میں ان خواص پر عمل کیا پس تصورات میں کلیات
 تصور بڑے کام کی چیز ہے۔ اور اس کی بحث مسائل منطق کا عمدہ مسئلہ ہے۔ ان کلیات کا

وجود خارج میں تو ہوتا نہیں صرف ذہن میں البتہ مفہوم کلتی موجود پایا جاسکتا ہے مثلاً
مطلق انسان کو اگر دیکھنا چاہو تو تمام دنیا چھان مارو کہیں پتا نہ پاؤ گے۔ زید خالہ
ولید وغیرہ جو آدمی تم دیکھتے ہو یہ تو ہرگز انسان مطلق نہیں کیونکہ انہیں انسانیت کے
ساتھ ایک شخص کی قید بھی لگی ہے اور ہر ایک کے ساتھ اُسکا تشخص جدا ہے جو دوسرے
میں نہیں مطلق انسان دیکھنا ہو تو بس ذہن پر رجوع کرو ورنہ خارج میں کلتی کا صرف
بمصادق پاؤ گے جو اُسکے افراد کہلاتے ہیں۔ علم نحو میں جب تم نے ضمیر کا بیان
پڑھا ہو گا تو اُس وقت یہ بات بھی بتائی گئی ہوگی کہ اختصار کیلئے ضمیر سے بنائی گئی ہیں
مثلاً زید عمرو بکر خالہ ولید وغیرہ دس پندرہ آدمیوں کا مذکور ہو کہ انہوں نے ملکر
فلاں جرم کا ارتکاب کیا تو حقیقت میں کہنا یہ مقصود ہوتا ہے کہ زید نے اور عمرو نے
اور بکر نے اور خالہ نے اور ولید نے اور فلاں فلاں نے ایسا کیا اس تطویل کلام
سے بچنے کیلئے ایک لفظ انہوں نے بنالیا گیا اب انہوں سے وہی سمجھا جاتا ہے
جو زید عمرو بکر خالہ ولید وغیرہ سے مفہوم ہوتا۔ اسی طرح میں کہتا ہوں کہ جب چند
چیزیں اس طرح کی دیکھیں کہ کوئی خاص صفت یا خاص حیثیت یا خاص اعتبار
میں یکساں پاتے ہیں ایسی سب چیزوں کی نسبت آدمی نے ایک عام خیال کر لیا یہی
عام خیال مفہوم کلتی ہے اور وہ چیزیں اُسکی افراد مثلاً زید خالہ ولید وغیرہ کو دیکھا کہ خطاؤں کے

تفرقے سے قطع نظر کیا جائے۔ تو دو ہاتھ۔ دو پاؤں۔ دو آنکھیں۔ ناک۔ منہ۔ سر۔ سب کے یکساں ہیں اور ایک ہی وضع کے مخلوق ہیں تو سب کے واسطے وہ عام خیال ذہن میں پیدا ہوا۔ جیسے لفظ آدمی یا انسان دلالت کرتا ہے۔ اب جب کبھی کُل افراد انسان کے لئے کچھ سوچنا منظور ہو تو فرداً فرداً زید بکر خالد کا تصور ضرور نہیں پس مطلق انسان کا تصور کافی ہے۔ اب ذرا یہ بات غور طلب ہے کہ چند چیزوں کی نسبت جو آدمی عام خیال پیدا کرتا ہے آیا اسکے لئے کوئی قاعدہ مقرر ہے یا نہیں سو واضح ہو کہ اسکے لئے کوئی قاعدہ مقرر نہیں اور ہے تو صرف یہ ہے کہ اُن چند چیزوں میں کوئی مشترک بات پائی جاتی ہو زید خالد ولید اس اعتبار سے جس کا ہم نے اوپر بیان کیا آدمی ہیں اور اس اعتبار سے کہ مثل گھوڑوں اور بیلوں اور گدھوں وغیرہ کے جان رکھتے ہیں جاندار اور اس اعتبار سے کہ انکارنگ کیسا ہے۔ گورے یا کالے یا نامڑے۔ غرض کہ ہزاروں طرح کے اعتبار ہیں جنکی بنا پر آدمی چیزوں کی نسبت عام خیال اپنے ذہن میں پیدا کر لیتا ہے اور ایک چیز ممکن ہے کہ متعدد عام خیالات میں شریک ہو یا متعدد کلیوں کی فرد ہو جیسا کہ ابھی تم کو سمجھا دیا کہ زید آدمی اور جاندار اور مثلاً گورے سب کی فرد ہے یہ کچھ ضرور نہیں کہ وہ سب چیزیں جو کسی ایک عام خیال میں شریک ہیں اور اعتبارات میں بھی شریک ہوں صرف اُسی ایک اعتبار میں شریک ہونا کافی ہے جسکی بنیاد پر وہ عام خیال پیدا

کیا گیا ہے مثلاً گورازنگ ایک عام خیال ہے جس میں مثلاً زید جو ایک گورا چٹا آدمی ہے
 اور دھوبی کے گھر کا دھویا ہوا کپڑا اور بگلا وغیرہ بہت چیزیں شریک ہیں تو یہ چیزیں
 صرف رنگ کے اعتبار سے بیشک یکساں ہیں ورنہ زید کو بگے سے کیا نسبت - بگلا
 ایک نر جانور ہے زید کو کپڑے سے کیا علاقہ - کپڑا ایک بے جان بے حس چیز - آدمی
 نے اس خصوص میں یعنی چیزوں کی نسبت عام خیال پیدا کر لینے میں اپنے ذہن کو
 اس قدر وسعت دے رکھی ہے کہ چند عام خیالات کو جمع کر کے وہ سب زیادہ تر عام خیال بن گیا
 کرتا ہے مثلاً آدمی بھی ایک عام خیال ہے اور درخت بھی عام خیال ہے جس میں بیونائیگی
 امرود - آم - کیلا - سب طرح کے درخت ہیں - آب میوں اور درختوں کو دیکھا کہ بالیدگی
 کے اعتبار سے یکساں ہیں اور سب کو ملا کر جسم نامی ایک عام تر خیال پیدا کر لیا - یہاں تک
 اس تعمیم کو ترقی ہوئی کہ کل موجودات دنیا کو ایک عام خیال موجود دیا شے یا چیز میں جمع
 کر لیا - ایک طرف تو تعمیم میں آدمی کا ذہن یہ اختصار کرتا جاتا ہے دوسری طرف جو تفصیل
 پر مجھ کا تو بال کی کھال نکال کر بھی بس نہیں کرتا - جب چند چیزوں کے واسطے عام
 خیال پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایسی بات کی جستجو ہوتی ہے جو سب میں یکساں پائی
 جائے اور جب وہ تفصیل کا طالب ہوتا ہے تو وہ ایسی باتوں کی تفتیش کرنے لگتا ہے
 جو ان چیزوں میں موجب امتیاز و علیحدگی ہیں اور جس طرح علم کیمیا میں

عمل تحلیل ہوتا ہے وہ قسم قسم کی چیزیں الگ الگ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ بائٹھ یعنی
جزئیات پر اتر آتا ہے جبکہ آگے تفصیل مطلق اور تحلیل بیکار ہے۔ اب کلیات پر
غور کرو تو سیکڑوں ہزاروں مفہوم کلی سمجھ میں آ سکتے ہیں لیکن یہ بھی تو سوچنا چاہیے
کہ ان میں باخود کیا علاقہ اور کیا نسبت ہے، نسبت چار طرح کی ہے۔ تساوی، تناسب
عموم خصوص مطلق عموم و خصوص من حیث۔ دو کلیوں میں تساوی کی نسبت۔ اس وقت
ہوتی ہے کہ دونوں کے مصداق دونوں کے افراد ایک ہوں مثلاً انسان اور
دانشمند جاندار کہ زید خالد ولید وغیرہ یہی آدمی انسان کا بھی مصداق ہیں اور دانشمند
جاندار کا بھی کوئی فرد ایسا نہ پاؤ گے کہ اُسکو انسان تو کہہ سکیں اور دانشمند جاندار
نہ کہہ سکیں اور نہ بالعکس۔ شاید تم کو یہ اشتباہ ہوگا کہ دنیا میں بہت آدمی ایسے
احق ہیں کہ آدمی تو ہیں اور جاندار بھی ضرور ہیں مگر دانشمند جاندار نہیں ہیں۔
سو یہاں دانشمندی سے وہ کامل دانشمندی مراد نہیں ہے جو انسان کے خاص خاص
افراد کو حاصل ہوتی ہے۔ آدمی کیسا ہی احق ہو مگر تاہم سیانے سے سیانے جانور سے
زیادہ عقل رکھتا ہوگا۔ جانوروں میں بھی بعض جانور ایسے زیرک ہیں کہ اُنکے افعال
دانشمندی پر محمول کئے جاتے ہیں چینیوٹیوں کی عمارت اور بے کا گھونسلہ ضرور
ایک خاص سلیقہ ظاہر کرتا ہے۔ انسان تعلیم کر کے جانوروں اور عمدہ کام بھی لے سکتا ہے

سکھائے ہوئے گئے اور بندر کیسے کیسے کام دیتے ہیں۔ چند ٹولے لے کر آدھی کی لڑائی کی نقل
 کرنے لگتے ہیں تاہم آدھت اور شے ہے علم ہر کچھ اور چیز۔ کتنا طوطے کو ٹپھیا
 پر وہ حیواں ہی رہا کیا اس سکھانے پڑھانے سے کوئی جانور بھی عقل حاصل
 کر سکتا ہے جو خداوند عالم نے خاص بنی آدم کو عطا فرمائی ہے پس دانشمند جاندار میں
 وہی دانشمندی مراد ہے جو سولے افراد انسان کے اور مخلوقات کو نہیں دی گئی یعنی بات
 بات پیدا کرنا۔ اور اسی دانشمندی کو عقل اور نقل و واردات کلیات سے تعبیر کیا گیا ہے
 الغرض انسان اور دانشمند جاندار دونوں کلیوں میں تسادفی کی نسبت ہے بتائیں
 اُسکو کہتے ہیں کہ دو کلیوں کے مصداق دونوں کے افراد علیحدہ علیحدہ ہوں جیسے پتھر
 اور دخت دو کلیاں ہیں کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی کہ اسپر پتھر اور دخت دونوں کی
 اطلاق ہو سکے۔ دخت میں قوت بالیدگی شرط ہے کہ وہ حجر کے خلاف ہے پس
 صدیں کیونکہ جمع ہو سکتی ہیں عموماً وخصوصاً مطلق یہ ہے کہ ایک کلی عام ہو اور دوسری
 خاص جہاں جہاں خاص کلی صادق آئے اور جو چیز خاص کلی کی فرد ہو عام کلی
 بھی اسپر صادق آئے اور وہ چیز اس عام کلی کی بھی فرد ہو مگر اس کا عکس نہیں یعنی ضرور
 نہیں کہ جس چیز پر عام کلی صادق آئے اور جو چیز عام کلی کی فرد ہو خاص کلی بھی
 اسپر صادق آئے۔ اور وہ چیز اس خاص کلی کی بھی فرد ہو مثلاً جاندار آدمی دو کلیاں ہیں

جاندار عام کلتی ہے اور آدمی خاص کلتی۔ جو چیز آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد ہے مثلاً زینہ
 خالدہ۔ وکید وغیرہ وہ ضرور جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد بھی ہے لیکن بہت چیزیں
 ہاتھی اونٹ گدھا گھوڑا ایسے ہیں کہ جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد تو ہیں۔ مگر
 آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد نہیں ہیں۔ عموم و خصوص میں مجروحہ کہلاتا ہے کہ ایک
 کلتی دوسری کلتی کی نسبت ایک حیثیت سے خاص اور دوسری حیثیت سے عام ہو مثلاً
 جاندار اور سفید رنگ و کلتیاں ہیں کہیں تو جاندار سفید رنگ کی نسبت عام ہے کیونکہ
 جاندار چیزیں مختلف رنگوں کی ہوتی ہیں۔ کچھ سفید رنگ ہونیکی خصوصیت نہیں۔
 دیکھو بگلا اور بعض کبوتر تو سفید رنگ ہوتے ہیں اور کوا اور اکثر ہاتھی اکثر بھینسیں
 جاندار سیاہ رنگ ہوتے ہیں۔ طوطے سبز رنگ بعض مچھلیاں سرخ۔ اور اسی طرح کہیں
 سفید رنگ جاندار کی نسبت عام ہے کیونکہ سفید رنگ ناکچھ جانداروں میں منھ نہیں بعض
 چیزیں بے جان بھی سفید ہوتی ہیں جیسے کپڑا اور کاغذ جن پر کوئی اور رنگ نہ ہو کال
 میں نسبت کا مدار اس بات پر ہے کہ جو چیزیں ایک کلتی کی افراد ہیں کما شکر ہی چیزیں
 دوسری کلتی کی فردیں بھی ہیں اگر معلوم ہو کہ جو چیزیں ایک کلتی کی افراد ہیں ہی دوسری
 کلتی کی فردیں بھی ہیں تو اسکا حقیقت میں یہ مطلب ہے کہ جن خاص چیزوں کی نسبت کسی
 ایک اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا تھا انہیں چیزوں کی نسبت کسی دوسرے

اعتبار سے دوسرا خیال پیدا کیا گیا پس چیزیں وہی ہیں اعتبار دو ہیں۔ اور عام خیال دو۔ ایسے دو عام خیال یا اسی دو کٹیوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے۔ اور چونکہ دو کٹیاں ہیں۔ دونوں کی طرف سے اجتماع اور افتراق پر لحاظ کرنے سے ایک مادہ اجتماع کا ہو سکتا ہے اور دو مادے افتراق کے۔ اسکا یہ مطلب کہ دونوں کٹیوں کے افراد کو جمع کر کے دیکھو کہ ایسی فردیں کتنی ہیں جن پر دونوں کٹیاں صادق آتی ہیں ان فردوں کو مادہ اجتماعی کہتے ہیں اور ممکن ہے کہ بعض فردیں ایسی نکلیں چیز صرف ایک کٹی صادق آتی ہو اور دوسری نہیں۔ یہ فردیں مادہ افتراقی ہیں یہ تو ایک کٹی کی طرف سے ہوا۔ اور اسی طرح دوسری کٹی کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے پس وہ مادے افتراق کے ہونگے توجہ کٹیوں میں تساوی کی نسبت ہوگی تو صرف ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور یعنی کوئی فرد ایسی نپاؤ گے کہ صرف ایک کٹی کی تحت میں ہو اور دوسری کی تحت میں نہ پس تساوی کی حالت میں مادہ افتراق بالکل نہیں ہوتا اور بتابین کی صورت میں یہ ہوتا ہے کہ چند چیزوں کی نسبت کسی وجہ مشارکت کے اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا یعنی ان چیزوں کو ایک مفہوم کٹی کی فرد قرار دیا اور ان چیزوں میں سے کوئی چیز نہ لی بلکہ بالکل دوسری چیزیں لیکر انکو کسی دوسرے مفہوم کٹی کی فرد بنایا۔ تو یہ دو مفہوم کٹی با خود متباین ہیں اور کوئی فرد ان میں مشترک نہیں یعنی ان میں مادہ اجتماعی نہیں ہوتا دونوں

کلیوں کی طرف سے افتراق ہی افتراق ہے۔ اور عام خاص مطلق یوں پیدا ہوتا ہے کہ چند چیزوں میں کوئی وجہ مشترک پا کر انکی نسبت عام خیال پیدا کیا۔ اور انکا ایک مفہوم کلی بنایا۔ پھر ان چیزوں کے ساتھ اور چند چیزیں ملا کر کسی اور وجہ مشترک کی بنیاد پر دوسرا عام مفہوم کلی قرار دیا۔ ایسی حالت میں پہلی چیزیں تو دونوں کلیوں کی تحت میں ہیں لیکن دوسری چیزیں جو بعد کو شامل کی گئیں تھیں وہ صرف عام تر کلی کی افراد میں یا یوں کہو کہ چند چیزوں میں کوئی بات یکساں طور پر مشترک تھی اور اُس بات کے اعتبار سے ان چیزوں کے لئے ایک مفہوم کلی بنا رکھا تھا اب ان چیزوں میں سے چند چیزوں میں کوئی ایسی خاص بات مشترک پائی جو باقی چیزوں میں نہیں ہے۔ اور اُس خاص بات کی نظر سے پہلی کلی کی ذیل میں ایک اور مفہوم کلی قرار دیا۔ یہ دوسری کلی بھی عام ہے لیکن اپنی افراد کے مقابلے میں۔ مگر پہلی کلی کے مقابلے میں فی الحقیقت اُسی کے چند افراد کا ایک ممتاز نام ہے اور اسی واسطے اُس کے مقابلے میں خالص ہے۔ اس بیان کو عام خاص مطلق کی مثال سے منطبق کر دو جلد سمجھو گے۔ غرض یہ کہ جن دو کلیوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی انہیں ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور ایک مادہ افتراق کا یا دو افتراق کا پہلی کلی کے ان افراد میں ہوگا جو خاص کلی سے علیحدہ رکھے گئے ہیں۔ ایک نسبت اور باقی ہے عموم و خصوص میں تہ۔ وہ یوں پیدا ہوتی ہے کہ پہلے چند چیزوں کے لئے

ایک مفہوم کلی قرار دیا پھر ان میں سے چند لیکر اور چند اور چیزیں باہر کی ملا کر ایک دوسری کلی بنائی تو جو چیزیں دونوں میں مشترک ہیں دونوں کی فردیں ہیں اور دونوں کا مادہ اجتماعی ہیں۔ اور دو قسم کی فردیں آؤں ہیں۔ ایک وہ کہ پہلی کلی کے تحت میں ہیں۔ دوسری سے الگ ہیں۔ دوسری وہ جو دوسری کلی کے ذیل میں ہیں۔ اور پہلی کلی سے خارج ہیں پس عموم و خصوص میں جو چیزیں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے ہر کلیوں کی باہمی نسبت تو ہم نے معلوم کی۔ اب کلیوں کی نقیضوں کو دیکھو کیونکہ وہ بھی تو ایک طرح کی کلی ہیں مثلاً۔ انسان کلی ہے۔ اور لا انسان یعنی جو آدمی نہ ہو۔ یہ بھی ایک کلی ہے پس جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت، انکی نقیضوں میں بھی ضرور وہی تساوی کی نسبت ہوگی۔ اسکو یا تو مثال میں سمجھ لو مثلاً انسان اور دانشمند جاندار دو کلیاں ہیں جن میں تساوی کی نسبت ہے۔ انکی نقیضوں میں بھی یہی نسبت یعنی جو انسان نہیں وہ دانشمند جاندار بھی نہیں اور بالعکس اسکے یا دلیل عقلی سے سمجھو کہ کلیوں کی نسبت باہمی کلی چارہ کو یا بالانہیتوں میں منحصر ہونا انحصار عقلی ہے۔ غور سے سوچو تو ان چار صورتوں کے سوا اور کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی پس اگر دو تساوی کلیوں کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہ ہوگی تو بتائیں یا عموم و خصوص مطلق یا من حیث باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت ہوگی۔ بتائیں تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ بتائیں میں صرف افتراق کا ایک مادہ ہوتا ہے

اور نقیضوں کا افتراق اصل کلیوں کی تساوی کو باطل کر دیگا۔ کیونکہ نقیضوں کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ جہاں ایک کلی کا نقیض صادق آئے تو دوسری کلی کا نقیض صادق نہ آئے اور جب دوسرے کا نقیض صادق نہ آیا تو اصل کلی صادق آئے گی کیونکہ ایسا تو ممکن نہیں کہ دونوں اصل نقیض صادق نہ آئیں اور کوئی چیز نہ ہست ہو اور نہ نیست ہو اور جب دوسری کلی اصل صادق آئی تو نسبت تساوی جو دونوں اصل کلیوں میں تھی مستلزم اس بات کی ہو کہ ضرور پہلی کلی اصل بھی صادق آئے اور فرض کیا گیا ہے کہ پہلی کلی کا نقیض صادق ہے تو اصل کلی اور اس کا نقیض دونوں صادق آئے یعنی ایک چیز ہست بھی ہوئی اور نیست بھی ہوئی اور محال ہے بالفرض و تساوی النسبت کلیوں میں تباہی نہیں ہو سکتا اور تساوی تم نہیں مانتے تو عموم خصوص کسی طرح کا ہوگا بطلاق یا تہ جہاں دونوں طرح کے عموم خصوص میں ایک مادہ افتراقی ضرور ہوتا ہے اور پھر وہی قباحۃً لازم آگئی جو تباہی فرض کرنے سے لازم آئی تھی کیونکہ تباہی میں بھی تو مادہ افتراق ہی مستلزم محال پایا گیا تھا تو ضرور ہوا کہ سوا اسے تساوی اور کوئی نسبت نہ ہو و ہذا اصلاً عیناً جہاں و کلیوں میں با خود تباہی کی نسبت ہوئی نقیضوں میں تباہی جزئی کی نسبت ہوگی۔ تم تباہی جزئی کا نام مستکر گھبراؤ گے کہ یہ پانچویں نسبت کہاں سے پیدا ہوئی۔ سو واضح ہو کہ تباہی جزئی کوئی پانچویں نسبت نہیں بلکہ اُس تباہی کا نام ہے جو کبھی تباہی کلی کی شکل

میں ہوا اور کبھی عموم و خصوص من حیث کی صورت میں یہ تو تم ٹپھ چکے ہو کہ عموم و خصوص من حیث میں صرف ایک ہی مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے پس عموم و خصوص من حیث ہیں افتراق زیادہ ہونے سے اسکو تباہی سے زیادہ قریب ہو۔ تاہم وہ افتراق جو عموم و خصوص من حیث میں ہوتا ہے ایسا افتراق کلی نہیں ہوتا جو تباہی کلی میں ہوا کرتا ہے کیونکہ جہاں مادے افتراق کے ہیں ہاں عموم و خصوص من حیث میں ایک مادہ اجتماع کا بھی تو لگا ہے الغرض ایسی مباینیت کہ کبھی کلیتاً افتراق ہو جیسا کہ تباہی کلی میں ہوا کرتا ہے اور کبھی کلیتاً افتراق تو نہ ہو مگر افتراق کو غلبہ ہو جیسا کہ عموم و خصوص من حیث میں ہوا کرتا ہے اسی کا نام تباہی جزئی رکھ لیا ہے۔ تباہی کے لفظ سے ایک مخالفت مفہوم ہوتی ہے اور ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا ہے کہ جن دو کلیوں میں تباہی کی نسبت ہے وہ ایک دوسرے کی ضد و نقیض ہیں۔ سو تباہی کو تناقض کا مراد مت سمجھو اگر تباہی کے صرف تناقض مراد ہوتا تو ضرور دو تباہی کلیوں کے نقیضوں میں بھی تباہی کلی ہوتا کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں محال ہیں پس اگر تباہی کلیوں کے نقیضوں میں تباہی کلی نہ ہو بلکہ تباہی جزئی ہو تو مادہ اجتماعی جو عموم و خصوص من حیث میں ہوا کرتا ہے مستلزم ارتفاع نقیضین ہو جائے۔ مثلاً وجود و عدم دو تباہی کلیاں ہیں اور ان کے نقیض لا وجود و لاعلم میں اگر تباہی جزئی کی

نسبت ہوتا تو ایک مادہ ایسا بھی ہونا ضرور ہوگا کہ لا وجود و لا عدم دونوں مجتمع ہوں اور اُن کا
 مجتمع ہونا یا وجود و عدم دونوں کا مُرتفع ہونا ایک ہی بات ہے اور جب وجود و عدم دونوں
 مُرتفع ہوئے تو نقیضین کا ارتقاع لازم آیا۔ غرض کہ تباہین سے صرف تناقض مراد نہیں
 ہوتا بلکہ کبھی تناقض اور کبھی مغایرت۔ پس تباہین میں دو نسبتیں داخل ہیں ایک تناقض
 دوسری مغایرت۔ سوچن دو گلیوں میں تباہین گلی کی نسبت اس معنی کر کے ہے کہ اُن
 میں تناقض ہے تو اُنکے نقیضوں میں بھی تباہین جزئی اس معنی کر کے ہے کہ اُن
 میں تناقض ہے اور جب دو گلیوں میں تباہین گلی اس معنی کر کے ہے کہ انہیں مغایرت ہے
 تو اُنکے نقیضوں میں تباہین جزئی اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں عموم و خصوص میں جبر
 کی نسبت غرض کہ اصل گلیوں کی نسبت تباہین گلی میں تناقض اور مغایرت نسبتیں
 داخل ہیں اور اُنکے نقیضوں کی نسبت تباہین جزئی میں بھی تناقض اور عموم و خصوص
 میں جبر داخل ہیں اور مغایرت گلیوں کے نقیضوں میں عموم و خصوص میں جبر ہوگی کی طرح
 کہ دونوں گلیاں نقیض یکدیگر تو ہیں نہیں کہ انکا ارتقاع کہ وہی اُنکے نقیضوں کا اجتماع ہے
 محال ہو اور جب دونوں کے نقیضوں کا اجتماع ممکن ہو تو مادہ اجتماعی پیدا ہو گیا جو عموم
 و خصوص میں جبر کے لئے ضرور ہوتا ہے۔ اب دو مادے افتراقی پیدا کرنے کو باقی ہے
 سو جب کہ دو اصل گلیوں میں باخود مغایرت ہے اسکے یہی معنی ہیں کہ ایک صادق آتی ہے

تو دوسری ہندیں صادق آتی۔ یا توں کہو کہ ایک اصل کلی صادق آتی ہے تو دوسرے کا نقیض صادق آتا ہے۔ یا توں کہو کہ ایک اصل کلی کا نقیض صادق نہیں آتا تو دوسرے کا نقیض صادق آتا ہے۔ تو دونوں اصل کلیوں کی نقیضوں میں افتراق حاصل اور چونکہ دونوں طرف سے نسبت واحد ہے دو مادے افتراق کے حاصل ہونگے اور اب عموم و خصوص میں جو پورا ہو گیا وہ تباہی کلی جو مغایرت کے پیرایے میں ہوتا ہے اسکی مثال ہے درخت اور پتھر ان کے نقیضوں میں عموم و خصوص میں وجہ اس طرح ہے *

مادۂ اجتماع درخت بھی نہیں اور پتھر بھی نہیں مثلاً جاندار چپے۔
 مادۂ افتراق درخت تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ پتھر بھی نہو مثلاً سنگ مرمر
 ایضاً پتھر تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ درخت بھی نہو مثلاً آم کے پودے
 اب یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب تغایر اور تناقض و مختلف حالتیں ہیں تو انکو اصل کلیوں میں تباہی کلی اور ان کے نقیضوں میں تباہی جزئی نسبت واحد کیوں قرار دیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب دو کلیوں کے افراد الگ الگ ہوئے اور دونوں کے بمصداق جدا جدا پائے گئے تو یہ ایک حالت ہے اب یہی بیان کہ چالنت کیوں پیدا ہوئی ہے تناقض سے یا مغایرت کی وجہ سے سو یہ بالکل ایک دوسری بحث ہے تناقض ہو یا مغایرت افراد و مصداق کے تعلق سے کلیوں پر ایک ہی طرح کا اثر ظاہر ہوتا ہے جن دو کلیوں میں

عموم و خصوص مطلق ہوا انکی نقیضوں میں نسبت تو وہی ہوتی ہے مگر منقلب یعنی عام کلی کا
 نقیض خاص ہو جاتا ہے اور خاص کا عام مثلاً جاندار اور عاقل میں عموم و خصوص مطلق ہے
 جاندار عام ہے اور عاقل خاص اور انکی نقیضوں میں نسبت تو وہی ہے مگر لایعقل عام ہے
 اور بے جان خاص۔ کیونکہ بعض چیزیں لایعقل تو ہوتی ہیں مگر بے جان نہیں ہوتیں یعنی
 جاندار ہوتی ہیں جیسے چار پائے حشرات الارض وغیرہ جن دو کلیوں میں عموم و خصوص
 من وجہ کی نسبت ہوا انکی نقیضوں میں ہی بتابین جزئی ہوتا ہے جو اوپر مذکور ہوا اس
 واسطے کہ عینین یعنی دونوں اصل کلیوں میں تناقض تو ہے نہیں ورنہ عموم و خصوص
 من وجہ کہ متضادم ایک مادۂ اجتماعی کا ہے صورت پذیر نہوتا تاہم افتراق کے دو دلائل
 سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ افتراق کو غلبہ ہے اور عینین کا افتراق وہی انکی نقیضین
 کا افتراق ہے کیونکہ عینین کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ ایک عین کلی صادق
 آتی ہے تو دوسری کا عین صادق نہیں آتا۔ یا یوں کہو کہ دوسری کا نقیض صادق
 آتا ہے تو پہلی کلی جب کا عین صادق آتا ہے اسکا نقیض صادق نہیں آتا۔ اور دونوں
 کلیوں کی طرف سے یہی نسبت ہے تو نقیضین میں دو مادے افتراق کے ہو چکے اور
 جب کہ عینین میں دوہ نسبت عموم و خصوص من وجہ مادۂ اجتماعی ہے تو اس سے ظاہر ہے
 کہ عینین میں جو افتراق کے دو مادوں سے متغایرہ کا ہونا پایا جاتا ہے وہ متغایرہ

درجہ تناقض تک نہیں پہنچی ورنہ مادہ اجتماع کو یا اجتماع نقیضین ہوتا اور جب
 عینین میں تناقض نہیں تو انکی نقیضوں کا ارتجاع جائز ہو کہ وہی انکے لئے مادہ
 اجتماعی ہے غرض کہ ثابت ہو گیا کہ عموم و خصوص من وجہ والے دو کلیوں کے
 نقیضوں میں بھی عموم و خصوص من وجہ ہوتا ہے مگر یہ بتاؤں جنہ کی ایک شق ہے
 ابھی دوسری شق بتاؤں کلی کی باقی ہے۔ چونکہ کلیوں میں عموم و خصوص من وجہ
 ہوتا ہے انہیں کبھی تو عموم و خصوص مساوی درجے کا ہوتا ہے جیسے حیوان ابھض میں
 تو ایسی کلیوں کی نقیضوں میں بھی ویسا ہی عموم و خصوص من وجہ پایا جاتا ہے۔ اور کبھی
 عینین میں مساوی درجے کا عموم و خصوص نہیں ہوتا مثلاً جاندار۔ اور لا نقل کہ
 دونوں میں عموم و خصوص من وجہ تو ہے مگر مساوی درجے کا نہیں کیونکہ حیوان کے مقابلے
 میں لا نقل نقیض اخص ہے یعنی عاقل کی نقیض ہے جو حیوان سے خاص اب بھر
 اس کا نقیض لیا کیونکہ نسبت نقیضوں میں دریافت کرنی ہے تو نقیض عام اور یں
 خاص یعنی عین خاص ہو گیا اور اگر نقیض عام اور عین خاص میں مادہ اجتماعی فرض
 کیا جائے تو یہ معنی ہونگے کہ خاص ہو اور عام نہ ہو اور یہ محال ہے پس و افتراقی
 مادے رکھتے۔ اور اسی کا نام نسبت بتاؤں ہے۔ چونکہ ذرا پیچیدہ سی بات ہے مثال
 میں اسکی تصریح کرنی پڑی۔

اصل کلی

لا یعقل

حیوان

نقیض

غیر لا یعقل یعنی عاقل

لا حیوان

لا حیوان ہو عاقل نہ ہو درست جیسے دیوار

مادۂ افتراق

عاقل ہو لا حیوان نہ ہو یعنی حیوان ہو درست جیسے آدمی

ایضاً

لا حیوان ہو اور عاقل ہو غلط کیونکہ ممکن نہیں کہ خاص یعنی

مادۂ اجتماع

عاقل ہو اور عام یعنی حیوان نہ ہو۔

ایک کلی کی نسبت دوسری کلی سے تو تم جان چکے۔ اب اس بات کو سمجھو کہ کلی کو خود اپنے افراد کے ساتھ کیا نسبت ہوتی ہے اور کس طرح کا تعلق کلی اپنے افراد کے ساتھ رکھا کرتی ہے۔ بتوین حال سے خالی نہیں یا تو کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت ہوگی یا تمام ماہیت تو نہیں مگر دخل ماہیت یعنی جز ماہیت اور یا یہ صورت ہوگی کہ نہ تمام ماہیت ہو اور جز ماہیت بلکہ بالکل خارج از ماہیت ہو۔ پہلے یہ تو سمجھ لو کہ ماہیت کس کو کہتے ہیں سو ماہیت وہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے تشخصات خارجی سے مجرّد کر کے دیکھیں اور تشخصات ظاہری سے مجرّد کر دیکھیں بعد جو کچھ اُس شے کا مفہوم ہو وہی اسکی ماہیت ہے مثلاً زید ایک شخص خاص

قریباً اندام۔ طویل القامت۔ سفید رنگ۔ صنفِ ذکور ہے۔ اپ فریبی اندام۔ طوالتِ قامت
 بیاض لون۔ اور مرد ہونا۔ یہ سب اسکے تشخصاتِ ظاہری ہیں۔ اور اسی طرح کے اور
 بہت تشخصات ہمیں ہونگے ان سب سے زید کو علیہ ذکر تو زید نہ انسان نہ جانیکا۔ اور
 انسان زید کی ماہیت ہے اور چونکہ تمام ماہیت ہی نوع ہے پس نوع وہ کلی ہوئی جو اپنے
 افراد کی تمام ماہیت ہو اور اگر کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت نہ ہو بلکہ جزیرہ ماہیت ہو تو
 دیکھنا چاہیے کہ کس طرح کا جزر ہے۔ آیا جزیرہ عام ہے یا جزیرہ مخصوص مثلاً آدمی کو کوئی
 جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بیشک جاندار عاقل انسان کی ماہیت ہے اور دو جزر
 سے مرکب جاندار اور عاقل۔ سو جاندار جزیرہ عام ہے کہ انسان اور گدھے گھوڑے
 سب پر صادق آتا ہے اور عاقل جزیرہ مخصوص ہے کہ عاقل کی قید نے اُس تعمیم کو جو
 جاندار میں تھی باطل کر دیا تو جزیرہ عام جنس کہلاتا ہے اور جزیرہ مخصوص فصل پس جنس وہ
 کلی ہوئی جو داخل ماہیت ہو مگر نوع سے عام تر ہو اور فصل وہ کلی ہوئی جو داخل ماہیت ہو
 اور جنس کی مخصوص ہو۔ اب جنس کی تعمیم اور فصل کی تخصیص گھوڑی تفصیل چاہتی ہے
 وہ یہ کہ عموم و خصوص کے مباحث متفاوت ہوتے ہیں موجوداتِ عالم پر ایک نظر اجمالی
 کی جائے تو اس سلسلہ نظامِ دنیا میں سب چیزیں آپس میں ایک طرح کی مناسبت
 رکھتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اصل واحد کی فروع ہیں اور ہر ایک میں کوئی

خاص یہ تخصیص زیادہ ہو کر وہ شے ممتاز و عظمیٰ ہو گئی ہے۔ یہ بحث بہت دقیق ہے اور مباحث امور عامہ سے متعلق ہے۔ ابتدائی عام طور پر اتنا سمجھ لے سکتا ہے کہ پہلے موجود ایک عام بات ہے جس میں کل کائنات داخل ہیں۔ پھر موجود میں دو تفریقیں ہوتیں جو ہر اور عرض۔ جو اپنی ذات کے خود قائم و موجود ہے جو ہر اور جس کا قیام باج دوسرے کے قیام کا ہے وہ عرض ہے مثلاً رنگ اور شکل۔ اب شق اعراض کو چھوڑ دو تو جو ہر میں عقول و ارواح بھی داخل ہیں انکو جدا کر نیکے لئے جو ہر کی دو قسمیں ہیں مادیات اور مجردات۔ اب مادیات کی دو قسمیں۔ نامی یعنی بالندہ اور غیر نامی یعنی جا پھر نامی میں ذی روح اور غیر ذی روح۔ اور ذوی الارواح میں عاقل یعنی انسان اور غیر عاقل یعنی جانور۔ انسان میں زید خالد وغیرہ۔ تو دیکھو کہ موجود میں کبھی تعمیم تھی تخصیص بعد تخصیص ہو کر موجود سے اُتری تو جو ہر ہر مادی۔ پھر نامی۔ پھر ذی روح اور پھر انسان اور سب کے آخر میں زید جزئی حاصل ہوا۔ ادھر موجود میں غایت درجے کی تعمیم تھی۔ ادھر زید جزئی میں غایت درجے کی تخصیص ہے سلسلہ مذکورہ موجود سے عام تر نہیں اور زید جزئی سے خاص تر نہیں۔ اور سلسلے کے اجزائے متوسط من جہ عام ہیں اور من جہ خاص مثلاً نامی کہ مقابلہ مادی کے خاص ہے لیکن ذی روح کے مقابلے میں عام ہے موجود سے لیکر ذی روح تک انسان کے لئے سب

جنسیں ہیں۔ موجود جنسُ الاُنْجاس یا جنسُ عالی ہے اور ذی روح یا جاندار جنسُ سافل یا جنسُ قریب ہے۔ اجزاءِ متوسطہ عموم کی حیثیت سے جنس ہیں اور خصوص کی حیثیت سے نوع جیسے موجود جنسُ الاُنْجاس ہے۔ انسان نوعِ الاُنْواع ہے۔ کیونکہ موجود کے اوپر کوئی جنس نہیں اسی طرح انسان کے تحت میں کوئی نوع نہیں آگے تو تقسیم ہی باقی نہیں بلکہ تشخصات ہیں۔ سلسلہ مذکورہ میں ہر ایک کُلّی اس کُلّی کے واسطے جو بلا فاصلہ اُس کے ماتحت ہے جنس ہے اور کُلّی ماتحت اُس کے لئے نوع مثلاً نامی جنس ہے ذی روح کے لئے۔ اور ذی روح ایک نوع ہے نامی کی اسی طرح کُلّی اپنی اُس کُلّی ماتحت کے لئے جنس ہے جو اُس سے سلسلے میں فاصلہ پر واقع ہے۔ مثلاً نامی بھی جنس ہے انسان کی۔ گونامی اور انسان میں جنس حیوانِ متوسطہ ہے۔ اور وہ جنس جو بلا فاصلہ ہو جنس قریب بولی جاتی ہے۔ اور وہ جنس جس میں کوئی اور کُلّی حائل ہو جنس بعید۔ انسان کیلئے سوائے حیوان کے سلسلے کے اور سب کُلّیاں اجناس بعیدہ ہیں۔ وہ فصل جو جنس قریب کی مخصص ہے فصل قریب کہلاتی ہے جیسے عاقل نوعِ انسان کیلئے جن جاندار کا مخصص ہے۔ اور وہ فصل جو جنس بعید کی مخصص ہے فصل بعید جیسے انسان کو کوئی شخص جسم نامی سے تعبیر کرے تو نامی مخصص ہے مگر جسم کا جو انسان کے لئے جنس بعید ہے۔ اور جو کُلّی کہ اپنے افراد کی نہ تمام ماہیت ہو اور

ند داخل مہیت۔ اُس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ ایسی کلی ہے کہ ایک نوع کی افراد سے
 مختص ہوتی ہے یا نوع واحد سے اختصاص نہیں ہوتا بلکہ انواع متعدد کے افراد میں
 بھی پائی جاتی ہے اگر نوع واحد سے مختص ہو تو وہ خاصہ ہے۔ ورنہ عرض عام مثلاً
 کتاب ایک کلی ہے۔ اور خاصہ ہے کہ سوائے افراد نوع انسان کے اور کسی نوع مخلوقات
 میں کتابت کی صفت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ صفت کتابت کا حاصل ہونا عقل پر موقوف ہے
 اور سوائے بنی آدم اور مخلوقات اس کے بے بہرہ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کتابت داخل
 مہیت انسان نہیں رہے بلکہ افراد انسان میں پائی جاتی اور متحرک بالارادہ بھی ایک کلی ہے
 مگر عرض عام کیونکہ انسان اور جمہ انواع جاندار اپنے ارادے سے نقل حرکت کرسکتے ہیں اسی
 طرح حماس عرض عام ہے۔ اب تصویرات کی بحث ختم کرنا چاہیے مگر اتنا تو سمجھ لو کہ کلیات
 کی نسبتیں باخود اور کلیات کی نسبتیں انہی افراد کے ساتھ اگر تم نے جانیں تو کیا حاصل تھا۔
 اصل مطلب تو یہ تھا کہ کوئی ایسا قاعدہ معلوم ہو جو ہر عمل کرنے سے تمہارے تصویرات
 صحیح ہوں سو واضح ہو کہ نسبتوں کا بیان اسی غرض سے تھا۔ کسی جگہ اُپر بیان ہو چکا
 ہے کہ جزئیات کا تصور محتاج غور و فکر نہیں۔ جزئیات کا علم انسان کو مشاہدے اور
 روایت سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جزئیات اتنے کثیر التعداد ہیں کہ اُن کا انضباط دشوار ہے
 اور جزئیات کے علم سے کوئی منفعت معتد بہ حاصل نہیں ہوتی۔ اس واسطے جزئیات کے

تصوّرات کو بالائے طاق رکھ دیا گیا۔ رہا کلیات کا تصوّر البتہ فائدہ مند ہے اور محتاج فکر بھی ہے۔ اور فکر کی ضرورت ہے تو انسدادِ خطا بھی درکار۔ اور اُسکے لیے کسی قاعدے کے منضبط کرنے کی حاجت واقع۔ سو جب کسی کلی کا تصوّر تم حاصل کرنا چاہو گے اُسکو دوسری کلی کے تصوّر کی مدد حاصل کرو گے جو تم کو معلوم تھا۔ اس تصوّر معلوم کو مُعرّف اور قول شارح کہتے ہیں کیونکہ یہی تصوّر تم کو نامعلوم تصوّر پہنچانا اور اُسکی شرح کرتا ہے اور وہ نامعلوم تصوّر مُعرّف کہا جاتا ہے۔ مُعرّف اور قول شارح کے لئے ضروری ہے کہ وہ حدّ تام یا حدّ ناقص یا رسم تام یا رسم ناقص۔ ان چار قسموں میں سے ایک قسم کا ہو جنس قریب اور فصل قریب و نازل ملکہ حدّ تام کہلاتے ہیں۔ اور چونکہ جنس قریب اور فصل قریب نازل سے ملکر شے کی تمام ماہیت حاصل ہوتی ہے۔ جملہ اقسام تعریف میں حدّ تام کامل و فصل ہے۔ کسی نامعلوم شے کو معلوم کرنا ایسا ہے گویا ایک شخص ایسے مقام کو جانا چاہتا ہے جسکی نہ اُسکو سمیت معلوم ہے۔ نہ اُسکی راہ کا پتہ جانتا ہے۔ نہ فاصلے سے آگاہ ہے۔ اور نہ اُس مقام کو کبھی دیکھا ہے۔ اب وہ دوسرے شخص سے جو اُس مقام سے واقف ہے پوچھتا ہے کہ کہہ کر جاؤں کس راہ چلوں اور کتنی دُور چلنا ہو گا کہ مناسب حالت سامان کر لوں منزل مقصود کو کیونکر پہنچاؤں۔ اب وہ بتا دے گا جب قدر ٹھیک پتہ دیگا اُسی قدر چلنے والے کو سہولت ہوگی لیکن پتہ دینے کے بھی کئی طرز

ہیں۔ ایک تو یہ کہ بتانے والا خود ساتھ ہو لے اور منزل مقصود پر پہنچائے۔ دوسرے یہ کہ خود تو ساتھ نہ جائے لیکن ایسا ٹھیک پتہ دے کہ سالک کے تامل چلا جائے اور منزل مقصود پر پہنچ جائے مثلاً یہ کہ کسی پیمانہ ٹھتین پر ایک نقشہ اسکو کھینچ دے جس میں راستے کی جگہ علامتیں باغ اور درخت اور پل اور چوکی اور گاؤں وغیرہ جو جو کچھ راہ میں واقع ہوتے ہیں سب اپنے اپنے مقام پر برعایت فاصلہ بنے ہوں۔ یہ نقشہ تو نہ دے مگر آبادی سے باہر لجا کر عین راہ پر اُس کو کھڑا کر دے کہ بس ناک کی سیدھا اسی اہلے جاؤ ایک میل آگے چل کر ایک پکا پل ملیگا۔ وہاں دس ٹرکیں پھوٹی ہیں۔ تم داہنے ہاتھ والی سڑک پر ہولینا۔ پھر عین سڑک پر ایک چھوٹا سا گاؤں ملیگا۔ وہاں بہت راہیں ہیں مگر گاؤں کو بائیں ہاتھ دیتے ہوئے نکل جانا۔ پھر آگے چل کر تم کو دو سارے نظر آئیں گے بس وہی تمہارا ٹھکانا ہے۔ ایسا صاف پتہ بھی اگر سالک کو ملے تو حقیقت میں آنکھ بند کئے چلا جائے اور منزل پر جا کھڑا ہو۔ لیکن فرض کرو کہ اُسکو ایسا پتہ نہ ملے اور اتنا ہی بتایا جائے کہ جس جگہ تم جانا چاہتے ہو یہاں سے اتر کر طرف سے کچی سڑک ہے جا بجا اُس میں بھی راہیں پھوٹی ہیں۔ مگر تم ٹھیک اُتر کی اُتکل کئے چلے جانا پس حد تمام تو ہنزلے اسکے ہے کہ کوئی شخص آشنا منزل خود ساتھ جا کر پہنچائے۔ اور تم یعنی نرمی فضل قریب یا فصل قریب اور جنس بعید گویا راہ کا نقشہ حوالے کر دینا ہے

اور رسم تمام یعنی خاصہ اور جنس قریب ایسا ہے کہ تانیوالانہ خود ساتھ گیا اور نہ نقشہ دیا
 مگر پتہ خوب واضح اور ٹھیک بتا دیا۔ اور رسم ناقص یعنی نرا خاصہ یا خاصہ اور جنس بعید کو
 ایسا خیال کرو کہ پتہ تو دیا مگر ایسا کہ سالک کو اُس میں وقت واقع ہو چکا احتمال ہے مگر کس
 سالک منزل تک پہنچ جاسکتا ہے جس طرح پتے کا نتیجہ ہے کہ سالک اُس سے مدد لیکر
 منزل مقصود تک پہنچ جائے۔ اسی طرح مُعرف سے یہ غرض ہے کہ طالب اپنے مطلوب کو ہر
 ذریعہ سے معلوم کر لے۔ اگر مُعرف چار اقسام مذکورہ میں سے نہیں ہے بلکہ صرف عرض عام
 ہے تو وہ تحصیل مطلوب کو کافی نہیں ہوگا جیسے مثبتہ پتہ منزل مقصود تک پہنچنے کو کافی
 نہیں مُعرف میں ایک شرط ضروری یہ بھی ہے کہ وہ مُعرف کے ساتھ تساوی کی نسبت
 رکھتا ہو اس واسطے کہ تباین کا تو کوئی موقع ہی نہیں ہے تو ایسا ہے کہ پورب جاتے ہیں
 اور پتہ کچھم کا بتایا جاتا ہے ۵ رسم نرسی بکعبہ کے اعرابی۔ کہیں رہ کہ
 تو میری بزرگستان است ۶ اور نہ عموم یا خصوص کا ہونا مناسب ہے مُعرف
 اگر مُعرف سے عام ہو تو منبے کے مثبتہ پتے کے ہے کہ جانا کہیں منظور تھا
 پتے کے اشتباہ سے کہیں اُور جائے۔ اور اگر خاص ہو تو گویا ناتمام پتہ ہے۔
 اس تساوی کو جو شرط مُعرف ہے، یوں بھی تعبیر کر لے ہیں کہ جامع اور مانع ہو یعنی
 جامع ہو اس معنی کہ مُعرف کی کل افراد پر مشتمل ہو کوئی رہ نہ جائے اور

مانع ہو اس طرح کہ کوئی اور فرد خارج از معرف اُس میں داخل نہ ہو جائے۔ غرض کہ اسی لفظ سے نسبتِ کلیات کا بیان کیا گیا تھا تیسری شرط معرف میں ہے کہ جن الفاظ سے معرف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنے معانی مُراد پر دلالت کرنے میں قاصر نہ ہوں۔ تاکہ محصل کو مطلوب تک پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہ ہو اور اس تعلق سے دلالتِ لفظی کا مذکور ابتداء میں کیا گیا۔ اب سوچو کہ انسان جو اپنے تئیں ہمہ اہل جانتا ہے اور واقع میں وہ بمقابلہ دوسرے جانوروں کے بہت کچھ سمجھتا اور جانتا بھی ہے پھر بھی کتنا نادان ہے۔ ہشیار کے ذاتیات میں اُس کا علم نہایت قاصر ہے مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیت جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانوروں کی ماہیت نہیں جانتے۔ دو اب طیور اور دوسرے بحری و بری جانوروں کی نسبت صرف یہی ایک امر ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جانور یا ذی روح ہیں یعنی انکی جنس جانتے ہیں مگر جس طرح آدمی کے لئے دانشمند ایک فصل معلوم ہے کسی دوسرے حیوان کی فصل معلوم نہیں۔ اور جب فصل معلوم نہیں تو زری جنس سے ماہیت کا تمام ہونا معلوم بلکہ فصل تو فصل بہتوں کا خاصہ جانتا بھی متعذر ہے اسی وجہ سے ہشیار کی حد منطق کی اکثر نہیں پہنچتی پس صرف رسم ایک طریقہ معمول تصویری کو جان لینے کا باقی رہ گیا۔ اور اسکی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے۔ بیشتر اعراض علامہ سے تعریف ہوا

کرتی ہے۔ اور یہ تعریف نہ حد کی اعتداد میں ہر نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف کرے کہ قد اسکا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل گائے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس طرح رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت۔ بدن بالوں سے مٹرا نہ مثل بھٹیر اور بکری اور ریچھ کے اُن سے ڈھکا ہوا دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا ہے۔ چوڑے چوڑے ناخن ہوتے ہیں نہ چنگل کی طرح نوکدار اور وہ اسکی انگلیوں کے سرخ اور کی طرف لگے ہوتے ہیں۔ چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا۔ یہ صفیں از قبیل اعراض عامہ ہیں ایسے اعراض جنہ کثر سے جمع کئے جائیں اور جس قدر تعین معرف حاصل ہو اسی قدر تعریف اہل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کس کو کہتے ہیں تو پہلے کہیں گے کہ جانور ہے یہ تو بننے کے جنس کے آگے ذاتیات معلوم نہیں اعراض عامہ پر چلے کہ از قسم طیور ہے وحشی ہے درختوں پر رہتا ہے چنگل رکھتا ہے۔ رنگ مسکا خوشامباز ہوتا ہے ضرور چنچ لال ہوتی ہے۔ اسکو پیچھے میں بند کر کے مانوس کر لیتے ہیں تو بولیوں کی نقل کرنے لگتا ہے۔ کہوتر فاختہ سے قد و قامت میں کچھ چھوٹا ہوتا ہے انہیں سے ایک ایک صفت فرداً فرداً طوطے کے سوا اور جانوروں میں بھی پائی جائیگی مگر سب صفتیں ملکر شاید طوطے کی تعین کو کافی ہوں۔

جس عبارت کا دلول کوئی تصدیق ہو اسکو قضیہ کہتے ہیں مثلاً آدمی دانشمند جاندار ہے

یہ ایک عبارت ہے اور اس کا مفہوم ایک تصدیق ہے تو یہ عبارت قضیہ کی جائیگی۔
 نسبتیں جن کا بیان تم نے بحث تصورات میں پڑھا قضیہ کا مادہ و ماخذیں اس طور کہ
 تساوی سے دو قضیہ موجبہ کلیہ بنتے ہیں اور تباہی سے دو سالبہ کلیہ اور عموم و خصوص مطلق
 سے اگر خاص موضوع ہو تو موجبہ کلیہ اور اگر عام موضوع ہو تو ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالبہ
 جزئیہ اور عموم و خصوص من وجه سے ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالبہ جزئیہ جیسا تم کو آگے چکر
 معلوم ہوگا قضیہ ہمیشہ جملہ اسمیہ کے پیرایے میں ہوتا ہے یا نہیں ہوتا تو اس کا مضمون جملہ
 اسمیہ کے پیرایے میں ادا ہو سکتا ہے۔ بہر کیف قضیہ مبتداً اور خبر کے مرکب ہوتا ہے مبتداً
 کو منطق میں موضوع اور محکوم علیہ کہتے ہیں۔ اور خبر کو محمول اور محکوم بہ۔ موضوع اور محمول
 میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی توضیح تم آغاز کتاب میں پڑھ چکے اور جسکو منطقی نسبت
 حکمیہ کہتے ہیں یہ نسبت قضیہ سے مفہوم ہوتی ہے مگر اسکے واسطے قضیہ میں کوئی خاص
 نہیں ہوتا اور ان مثالوں میں کہ آدمی جاندار دانشمند ہے یا ہوتا ہے یا ہوا کرتا ہے
 یا آدمی تپھر نہیں ہے یا نہیں ہوتا الفاظ ہے اور ہوتا ہے اور ہوا کرتا ہے اور نہیں
 یا نہیں ہوتا وغیرہ ایقاع نسبت یا سلب نسبت یعنی حکم پر دلالت کرتے ہیں۔
 اب قضیہ کی تقسیم پر توجہ کرو کہ کئی اعتبار سے قضیہ کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے
 ایک تقسیم تو حکم کے اعتبار سے ہے وہ یہ کہ قضیہ میں حکم ایقاع نسبت کا ہے

یا سلب نسبت کا۔ اگر ایقاع نسبت کا حکم ہے تو قضیہ موجبہ ہے ورنہ سالبہ دوسری
تقسیم نفس ہیئت قضیہ کے اعتبار سے ہے کہ وہ مفرد ہے یا مرکب یعنی اگر ایک
موضوع ایک محمول ایک نسبت ہے، تو قضیہ کو حملیہ کہتے ہیں ورنہ شرطیہ۔
شرطیہ میں بجائے موضوع اور محمول کے مقدم و تالی ہوتے ہیں جیسے
یہ کہ اگر آفتاب کل آیا ہے تو دن ہے کہ اس مثال میں دن کے ہونے کو
طلوع آفتاب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ یا یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آفتاب
غروب ہو گیا ہو اور دن بھی موجود ہو کہ اس مثال میں غروب آفتاب اور وجودِ دن
دونوں کے وابستگی کی نفی کر دی گئی ہے۔ اس طرح کا شرطیہ متصلہ کہا جاتا ہے
ہاں متصلہ میں پھر تفریق ہے۔ دو قسم کے متصلہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک نسبت
دوسری نسبت کے ساتھ وابستہ ہوگی تو اس وابستگی کی آخر کچھ وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ ایک نسبت سحر
کی علت ہے، یا ہیں تو دونوں معلول مگر دونوں کی علت واحد ہے یا علت معلولیت کچھ بھی نہیں تو
میں تضاد ہے غرض کہ ان وجوہ سے اگر کوئی وجہ ہے تو متصلہ لزومی ہے جیسے اگر آفتاب
کل آیا ہے تو دن ہے یا اگر دن ہے تو آفتاب کل آیا ہے یا اگر دن ہے تو چاندنا ہے کہ
پہلی مثال میں طلوع آفتاب دن ہونے کی علت ہے اور دوسری میں پلکس اور عیسری میں
نہ دن ہونا چاندنی کی علت ہے، نہ پلکس مگر طلوع آفتاب کے دونوں معلول ہیں آفتاب

نکلتا ہے تو دن بھی ہوتا ہے اور چاند نا بھی ہوتا ہے یا یہ مثال کہ اگر زید خالد کا بیٹا ہے تو ضرور خالد زید کا باپ ہو۔ باپ بیٹے میں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں نہ دونوں کسی علت احد کے معلول ہیں مگر دونوں میں ایک علاقہ ہے جس کے سبب سے زید بیٹا اور خالد باپ کہا جاتا ہو۔ اسنادی اور شاگردی اور تمام قرابتیں اور قرابت یعنی کل اور جز ہونا اور فوقیت اور تحتیت اور تمام نسبتیں جو وقت یا مکان کے اعتبار سے پیدا ہو جاتی ہیں سب قبیل تضایف ہیں بغرض کہ جب متصلہ کے مقدم و تالی میں کوئی علاقہ باعث انصال ہوگا تو متصلہ لازم ہے ورنہ اتفاقیہ مثلاً کوئی شخص کہے کہ جب آدمی بائیں کرتے ہیں تو گدھے بھی رینگنے لگتے ہیں ممکن ہو کہ کبھی اتفاق سے آدمی کو بولتا مسکنر گدھا رینگنے لگا ہو مگر آدمی کے بولنے اور گدھے کے رینگنے میں کسی طرح کا علاقہ نہیں اور نہ دونوں میں لزوم ہے پس قضایائے اتفاقیہ قابل اعتبار نہیں۔ اور دوسری قسم شرطیہ کی متفصلہ ہے جیسے یہ کہیں کہ اس وقت یا دن ہوگا یا رات ہوگی یا یہ عدد و جفت ہوگا یا طاق ہوگا کہ ان عبارتوں میں کو طرز بیان سے شرط کا ہونا مفہوم نہیں ہوتا مگر مطلب میں شرطیت ضرور ہے کیونکہ اصل غرض یہ ہے کہ اگر اس وقت دن ہے تو رات نہیں اور رات ہو تو دن نہیں یا یہ عدد و جفت ہے تو طاق نہیں اور اگر طاق ہے تو جفت نہیں اور متفصلہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ دو نسبتوں کا انفصال اس قضیہ میں پایا جاتا ہو کہ دن ہونا

رات ہونے کے ساتھ اور جفت ہونا طاق ہونے کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا۔ برخلاف
 اس کے متصلہ میں یہ مطلب تھا کہ نسبتیں ایک دوسرے سے بطور لازم و ملزوم وابستہ و متصل
 ہیں۔ پھر انفصال تین طرح کا ہوتا ہے وہ یہ کہ اجتماع و ارتفاع دونوں حالتوں میں
 انفصال ہوا اس کو انفصال حقیقی کہتے ہیں مثلاً دو مثالیں مذکورہ بالا اسی طرح کی ہیں
 لیل و نہار یا جفت و طاق کا اجتماع و ارتفاع دونوں ممکن ہیں کوئی وقت ایسا نہیں کہ
 اسپرات اور دن دونوں کا اطلاق روا ہو کہ یہ اجتماع ہیارات اور دن دونوں کا
 اطلاق نہ ہو سکے کہ یہ ارتفاع ہے اور نہ کوئی عدد ایسا ہو سکتا ہو کہ جفت اور طاق دونوں ہو
 یا نہ جفت ہو نہ طاق ہو اور انفصال کی دوسری صورت وہ ہوتی ہے کہ اجتماع ممکن ہو
 اور ارتفاع جائز۔ اس انفصال کو مانعہ الجمع کہتے ہیں جیسے یہ شے یا درخت ہے یا پتھر
 بیشک یہ ممکن نہیں کہ شے و احد درخت اور پتھر دونوں ہو مگر ہاں یہ ہو سکتا ہے نہ درخت
 ہو نہ پتھر ہو کوئی اور چیز ہو مثلاً آدمی یا کاغذ۔ انفصال کی تیسری صورت وہ ہے
 کہ اجتماع ممکن ہو مگر ارتفاع محال اس کو مانعہ الخلو کہتے ہیں جیسے دریا میں ہونا اور نہ
 ڈوبنا کہ ظاہر میں ان کا اجتماع متعذر معلوم ہوتا ہے مگر پھر بھی ممکن لا اجتماع ہیں اس
 طور پر کہ کوئی شخص کشتی پر سوار ہو تو وہ شخص دریا میں بھی ہے اور پتھر بھی نہیں ڈوبتا مگر
 دونوں کا ارتفاع البتہ ممکن الوقوع نہیں کہ دریا میں بھی نہ ہو اور ڈوبتا ہو کیونکہ ڈوبنا پانی کے

باہر کو نکر ہو سکتا ہے اگر خدا خواستہ کسی کو قارون کی طرح زمین گل لے تو بھی دھستا کہیں گے
 نہ ڈوبنا جس طرح متصل میں دو نسبت کے اتصال کا سبب ایک علاقہ ہوتا ہے اسی طرح متفصل
 میں خواہ دو منفصلہ حقیقیہ ہو یا منفصلہ مانعہ الجمع یا منفصلہ مانعہ الخلود و نسبتوں کے
 انفصال کا کچھ سبب ہوتا ہے مثلاً دونوں نقیض یکدیگر ہیں جیسے حُبُّ طاق یا دن اور
 رات یا نقیض تو نہیں ہیں مگر باہم بغایت تامہ ہے جیسے درخت اور پتھر یا بغایت تامہ
 تو نہیں ہے کہ مانع اجتماع ہو مگر بادی النظر میں عقل و دونوں نسبتوں کا اجتماع مستبعد حاکمی
 ہے جیسے دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا الغرض جبکہ انفصال بوجہ ہوگا تو منفصلہ کو عناد و یہ
 کہیں گے ورنہ اتفاقیہ جیسے ایک حشی ناخواندہ ہے تو محض ایک اتفاقی بات کچھ حشیت
 اور علم میں معاندت نہیں اور اگر سنیں کہ کوئی حشی عالم ہے تو مستبعد بھی نہیں معلوم ہوتا
 مگر اس خاص جاہل حشی میں البتہ حشیت اور علم میں انفصال واقع ہو گیا ہے سو یا انفصال
 اتفاقی مستند نہیں۔ قضیے کی تیسری تقسیم کے اطراف کے لحاظ سے ہے کہ اگر اس کے اطراف
 مثبت ہیں تو محصلہ ہے ورنہ معدولہ اور معدولہ بجائے خود تین قسم کا ہوتا ہے۔
 معدولہ الموضوع معدولہ المحمول معدولہ الطرفین مثلاً جتنے بے حس ہیں سب کا
 جان بھی ہیں کہ بے حس موضوع اور بے جان محمول دونوں میں حرف نفی جزو واقع ہے
 اور قضیہ معدولہ الطرفین ہے عدول کہتے ہیں تجاوز کو گویا یہ طرز بیان اصلی روش سے

استجاء و نہی کہ سلب نسبت کو اقیاناع نسبت کے پیرایے میں ادا کیا جائے۔ اب حلیہ میں بھی تفریق
 ہے وہ یہ کہ اس کا موضوع اگر جزئی ہے تو قضیہ شخصیت اور مخصوص ہے جیسے زید انسان ہے
 اور اگر کلی ہے تو اسمیں و قسمیں میں یا اسمیں اس بات کی صراحت ہے کہ سقدر افراد پر محمول
 کے ساتھ متصف ہونے کا حکم لگایا گیا یا صراحت نہیں کی گئی اگر اس کا ہے تو محکمہ ہے
 جیسے آدمی لکھنا بھی جانتا ہے۔ اس قضیہ میں اس کی کچھ صراحت نہیں کہ کل آدمی لکھنا
 جانتے ہیں یا بعض تو اس کو محکمہ کہیں گے۔ اور اگر افراد کی صراحت ہو تو قضیہ مخصوص اور
 مسورہ کہلاتا ہے۔ مخصوصہ اور مسورہ دونوں لفظ مراد یکدیگر میں پھر مخصوصہ کہو یا
 مسورہ دو قسم سے خالی نہیں یا تمام افراد پر حکم ہے یا بعض پر۔ تمام افراد پر ہے تو کلیہ
 جیسے سب انسان جاندار ہیں۔ اور بعض پر ہے تو جزئیہ جیسے بعض آدمی لکھنا بھی جانتے ہیں
 مہملہ بھی حکم جزئیہ کا رکھا کرتا ہے۔ افراد کی مقدار ظاہر کرنے کیلئے خاص الفاظ مقرر
 ہوئے ہیں جن کو مسور کہتے ہیں۔ موجب کلیہ کیلئے کل سب سارے تمام ہر ایک
 اور موجب جزئیہ کے لئے بعض سالب کلیہ کے لئے ایک بھی نہیں کوئی بھی نہیں۔ سالب
 جزئیہ کے لئے بعض نہیں کوئی نہیں۔ قضیہ حملیہ کی ایک قسم طبیعیہ ہے وہ یہ کہ
 ظاہر میں تو محکمہ معلوم ہو مگر اسمیں حکم افراد متوع پر نہیں معلوم ہوتا جیسے حیوان جنس ہے
 انسان نوع ہے۔ کہ ان دونوں مثالوں میں حیوان و انسان کی افراد محکوم علیہ نہیں

ہیں بلکہ طبیعت محکوم علیہ ہو یعنی مفہوم عقلی۔ جس طرح قضیہ حلیہ مخصوصہ اور محصورہ اور
 دہلہ ہوتا ہے اسی طرح شرطیہ بھی متصلہ ہو یا منفصلہ مخصوصہ اور محصورہ اور دہلہ ہوتا ہے
 لیکن حلیہ میں تو اس تقسیم کا مدار اس بات پر تھا کہ موضوع جزئی ہو یا کلی اور کلی ہو تو حکم اسکے
 جملہ افراد پر ہو یا بعض پر یا صراحت کیست افراد ہو سکتا ہے۔ سو شرطیہ میں موضوع مفرد کی
 جگہ مقدم ایک جملہ ہو اس صورت میں موضوع کے جزئی یا کلی ہونے کا کوئی محل صحیح نہیں
 ہو سکتا پس مدار تقسیم اوضاع و حالات ہیں یعنی اگر شرطیہ میں اس طرح کا حکم ہے کہ دونہبٹوں
 کا اتصال یا انفصال کسی خاص صورت اور حالت میں ہو تو شرطیہ شخصیدہ اور مخصوصہ ہو مثلاً
 کہ اگر زید آج مجھ سے مل گیا تو میں ضرور اسکو انعام دوں گا کہ اس مثال میں انعام دینا زید کے ملنے
 پر منحصر ہو مگر نہ عام ملنا بلکہ وہ ملنا آج ہو۔ اور اگر بعض حالتوں میں دونہبٹوں کا اتصال یا
 انفصال ہو تو شرطیہ محصورہ جزئیہ ہو گا جیسے یوں کہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہو کہ جب ایک
 چیز جاندار ہو تو آدمی بھی ہو اور اگر کل حالتوں میں دونہبٹوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ
 محصورہ کلیہ ہو جیسے جب کبھی بین چاند اور سورج کے بیچ میں آجائیگی تو ضرور چاند گہنایا ہوا نظر آئیگا
 اور اگر شرطیہ میں کبیت یعنی مقدار اوضاع و حالات کا بیان نہ ہو تو مہملہ ہو جیسے پڑا ہوا چلتی ہو تو
 پانی برشتا، ہمیں صراحت نہیں کہ ہمیشہ اور ہر حالت میں پڑا ہوا کے ساتھ ضرور پانی آتا ہو کبھی
 کبھی قضیہ کی ایک تقسیم کیفیت کے اعتبار سے ہے یعنی قضیہ تو وہی ہو کہ جس میں موضوع کی نسبت محمول

(اگر قضیہ موجبہ ہو) یا سلب محمول (اگر قضیہ سالبہ ہو) کا حکم ہو یا ثبوت محمول اور سلب محمول کی مختلف کیفیتیں ہوتی ہیں کہیں تو ضروری ہوتا ہو کہ اسکا الفاظ کا موضوع سے محال ہوتا ہو۔ پھر نفس ضرورت میں تفریق ہو کہیں وہ ضرورت ذات موضوع کی وجہ سے ہوتی ہو یعنی خود ذات موضوع مقتضی ہوتی ہو کہ اس سے محمول ہونی کی صفت کی وقت اور کسی حالت میں منفک نہ ہو کہیں ذات موضوع کی وجہ سے تو نہیں مگر موضوع کی کوئی صفت یا حالت ثبوت محمول یا سلب محمول کو ضرورت مقتضی ہوا کرتی ہو کہیں ایسا ہوتا ہو کہ ثبوت محمول کا اقتضاء ذات موضوع کو ہو تو سبھی مگر نہ ہر وقت کہیں ثبوت محمول یا سلب محمول ضروری تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی کسی وجہ سے موضوع و محمول میں ایک التزام پایا جاتا ہو کہ موضوع کو محمول ہونی کی صفت کبھی خالی نہیں پاتے اور کبھی ایسا التزام تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی موضوع کسی کدی وقت محمول ہونی کی صفت متصف ہوتا ہو اور کہیں موضوع و محمول میں ایسا علاقہ ہوتا ہو کہ موضوع کا محمول سے متصف ہونا نہ ضروری ہو نہ دائم نہ کسی وقت موضوع کو بہ محمول ہونے دیکھا ہو مگر تاہم ممکن ہو کہ موضوع صفت محمول کے ساتھ متصف ہو جائے موضوع میں کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جس کو صفت محمول کے ساتھ متصف ہونے سے مانع ہوں اور یہ کیفیتیں الفاظ خاص کے ذریعے سے قضیے میں ظاہر کی جاتی ہیں۔ وہ لفظ جو کیفیات کا کورہ میں کسی کیفیت پر دلالت کرے جہت کہلاتا ہے اور جس قضیے میں جہت ہو اسکو موجبہ کہتے ہیں تاکہ آسانی سے ان موجبات کو سمجھ لو۔ ذیل میں ایک فہرست منضبط کی جاتی ہے :-

جست	ضرورت ذاتی	معنی جست	انفا کا جو جست پر دلالت کرتے ہیں	نام تصدیق جس میں جست واقع ہو	مثال تصدیق کو جب
	ضرورت ذاتی	ذات موضوع اس بات کی تصدیق ہے کہ موضوع کا ہر فرد محمول ہونے کی صفت سے متصف ہے	ضرورۃ اللہ - خواہ مخواہ بیشک - بغیر جو ان کے مبادف ہوں	ضرورۃ مطلقہ	ضرور سب آدمی جا خدا ہوتے ہیں *
	ضرورت وصفی	موضوع میں ایک یا وصف ہے کہ وہ موضوع کے ہر فرد کا صفت محمول ہو تصدیق ہونا چاہتا ہے مگر اسی وقت تک کہ وہ صفت اس فرد میں پایا جائے *	البعث	مشروطہ عامہ	ضرور جب کسی چیز کو کہنا ہے اس کی تکملگی ہونی چاہیے یعنی جب تک آنکھ کا کھلا ہونا ضرور ہوتا ہے جب تک کہ آدمی ناظر ہو *
ضرورت وقتی	موضوع ایک ایسی حالت وضع میں ہے کہ وہ وضع کے ہر فرد کا صفت محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے مگر اسی وقت خالی میں کہ فرد موضوع وہ حالت وضع رکھتا	ایضاً	وقتیہ مطلقہ	ضرور جب خدا درموج میں نہیں شامل ہوگی اور تو قافیا کو خدا تک پہنچنے سے روکنے کی تو مانا ان روئے زمین کو چاہنا گستاخا ہوا دیکھائی دیکھائی کا محتوف نظر آنا کہ جس تک ہوگا جب تک کہ اس میں اور مروج میں نہیں رہی تک	جست

جہت	معنی جہت	الفاظ جو جہت پر دلالت کرتے ہیں	نام تھیں جس میں جہت واقع ہو	مثال قضیہ جہت
خود را بہ غیر متنبہ	فائدہ موضوع اس کی تنقیدی ہے کہ اس کی ہر فرد کی کسی وقت تصدیق بالحوالہ پر	ایٹھا	منصرفہ مطلقہ	خود ہر ایک جاننا کسی نہ کسی وقت سائرس یا کرتا ہے کہ اپنے ہر وقت نہیں *
دوام ذاتی	موضوع کی ہر فرد بہ غیر متنبہ صفت محمول سے متصف پائی جاتی ہے	ہمیشہ - سدا	دائرہ مطلقہ	ہمیشہ آدمی کے ہر ان میں خون دوزہ کیا کرتا ہے *
دوام وضعی	موضوع میں ایک ایسا وصف ہوتا ہے کہ جب تک افراد موضوع میں وہ وصف پایا جائے ہمیشہ صفت محمول بھی ان کو عارض ہو *	الینٹ	تحریریۃ عامہ	تک بند سے ہمیشہ رنگ مسرتے ہیں یعنی نیکی کے ساتھ ہمیشہ اکسا رہا پاتا ہے *

جہنم	معنی جہنم	الفاظ کا جو جہنم پر دلالت کرتے ہیں	نامِ قضیہ جس میں جہنم واقع ہو	مثالی قضیہ کو جہنم
قباحت	اخرا و موضوع کو تعقید بالحوال ہونے کی قدرت حاصل ہے	عربی میں اس کے واسطے لفظ بالفسل یا اطلاق عام بنایا ہے مگر اردو میں کوئی لفظ نہیں	مطلقہ عامہ	مثلاً کوئی جہن چرم یا پیر اور شرم کسی دوست کے ساتھ گھڑیوں پر سوار ہوا اگھائے چیلے جائے ہو۔ اور شرم دوست سے ٹھوٹاؤ اس جہن کے پیچھے گھڑ سے دوڑائیں۔ اور اس کو پکڑیں اور وہ جواب دے کہ یہ حالور مار کا بھانگے والا ہے کہیں سے تمہ آتا ہے تو اس صورت میں جہن کو اس حالت میں کہ وہ گھڑا چرم یا سے مار کا بھانگے والا کہنا اس کی مطلب یہی ہے کہ اس کو بھانگنے کی قدرت حاصل ہے گو اس وقت گھڑا ہوا ہے یا مثلاً ایک شخص بڑا زرد نویس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بہت جلد لکھتا ہے اتفاقاً سیر مادہ وہ شخص مل جائے اور ہم کہیں دیکھو یہ شخص بڑا زرد نویس ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کو زرد نویس کی قدرت حاصل ہے گو اس وقت لکھ نہیں رہا *
جہنم	ذہانت کی جہت کو امکان کے ساتھ متناظر کرنے سے خوب سمجھ سکرے۔ امکان نام ہے صورتِ جہاد	قابلیت کا مثلاً گیس کے جزیرہ اندر کا دھن کا دھن بھی کچھ چمکھ عالم پر سکنا ہے یعنی مبداءِ فیض اس کی بھی اتنی استعداد و قابلیت عطا فرمائی ہے کہ تعلیم و تربیت کو قبول کر لے اور غفلت و استغناء سے بالاتر رہے پر سہہ قابلیت محض استعداد نہیں بلکہ حصولِ قدرت ہے ۱۲۔		

شالی تھنیہ موٹیمہ	نام تھنیہ جی میں تہیت واقع ہو	الفاظ کا جوہت پر درالات کرتے ہیں	معنی جوہت	جوہت
<p>مکن ہے کہ بہت سردی میں شراب چم جائے ہو سکتا ہے کہ آدمی کسی گل کے ذریعے سے قوت پر دانا حاصل کرے مگر بالفعل نہ شراب چم سکتی ہے اور نہ آدمی اڑ سکتا ہے</p>	مکنہ عامہ	مکن ہے۔ ہو سکتا ہے	<p>آزاد و مروجہ گو بالفعل تھیف بالعمول نہیں ہیں مگر ان کو تصویف بالعمول ہونے کی استعداد و قابلیت ہے</p>	<p>ذرا مکان کو اچھی طرح سے سمجھ کر ہم ایک محض جاہل آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں کہ مکان چھٹس عالم ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس کو فابیت، آخر آدمی ہے چڑھتے کھتے محنت کرے تو کیا ہوسکتا کہ عالم ہو جائے۔ گو بالفعل یہ علم سے بے بہرہ محض ہے مگر حیوان لا متقل کو، مکان بھی عالم نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس میں قلبیہ ماننے کا ذوق و تہا نہیں ہیں منطقی الامکان عام و اس عبارت کے تفسیر کیا کرتے ہیں کہ حسب ضرورت جانب مخالف امکان عام ہے یعنی ایک شخص کو کنڈر اس کا عالم ہو جانا ممکن ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اگر</p>
<p>عالم ہونا ضروری نہیں اور عالم ہو جانے کی نسبت صرف قابلیت ہے کہ وہ</p>				

یہ آٹھ موجہات جو مذکور ہوئے موجہات بسیطہ ہیں۔ اس واسطے کہ ان میں گو حکم کے ساتھ ایک کیفیت ضرورت یا دوام یا فطرت یا امکان کی لگی ہے مگر با اس ہمہ ایک کیفیت اور ایک حکم ہے۔ موجہات بسیطہ کے علاوہ چند موجہات مرکبہ ہیں جن میں دوہری کیفیت لگی ہوتی ہے اور دوہرا حکم ہوتا ہے۔ ایک ایجابی اور ایک سلبی۔ چنانچہ کیفیتوں کے معنی تم نے اوپر پڑھے ہیں ان میں غور کرو تو اکثر میں ایک پہلو ایسا لگا ہے جس سے حکم مخالف کی بُو پائی جاتی ہے مثلاً مشروطۃً عامۃً کی ضرورتِ صنفی کو دیکھو کہ موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کی ہر ہر فرد کا صفتِ محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے یہاں تک تو ایک کیفیت ہے۔ اب رہی یہ قید کہ مگر اُسی وقت تک کہ وہ وصف اُس فرد میں پایا جائے۔ اس سے بُوے مخالفتِ حکم نکلی۔ اور جب عبارت میں اس مخالفت کو ظاہر کر دیا تو ادھر کیفیت میں ترکیب ہو گئی۔ اُدھر حکم اور قضیہ موجہ مرکبہ بن گیا۔ اب غور کرو کہ کس کس کیفیت میں حکم مخالف کی گنجائش ہے

اس کی تفصیل ذیل میں ہے

نام کیفیت مفروضہ	نام قضیہ موجبہ بسیطہ	نام کیفیت حکم مخالف	نام قضیہ موجبہ مرکبہ
ضرورت وصفی	مشروطہ عامہ	لادوام ذاتی	مشروطہ خاصہ
ضرورت وقتی	وقتیہ مطلقہ	ایضاً	وقتیہ
ضرورت غیر متعینہ	منتشرہ مطلقہ	ایضاً	منتشرہ
دوام وصفی	عرفیہ عامہ	لادوام ذاتی	عرفیہ خاصہ
فعلیت	مطلقہ عامہ	لادوام ذاتی	وجودیہ لادائمہ
		لاضرورت ذاتی	وجودیہ لاضروریہ
امکان	ممکنہ عامہ	❖ امکان خاص	ممکنہ خاصہ

لادوام ذاتی کے واسطے قضیہ موجبہ بسیطہ کے آخر میں یہ لفظ بڑھائے ہوئے

مگر ہمیشہ نہیں۔ اور لاضرورت ذاتی اور امکان خاص کیلئے مگر ضرور نہیں

مگر ہمیشہ نہیں اور مگر ضرور نہیں کہنے کو مختصر ہیں لیکن ان کا مفہوم بجا ہے خود ایک قضیہ ہے جو اسی قضیے سے بن جاسکتا ہے جسکے آخر میں یہ لفظ بڑھاؤ گے

یہ جانب مخالف ضرورت کا سلوب ہونا امکان عام تھا اور دونوں حالتیں ضرورت کا سلوب نام امکان خاص کہلاتا ہے

اس طرح کہ قضیہ تو وہی رہیگا مگر اسکا ایجاب سلب الٹ دیا جائیگا یعنی اگر اصل قضیہ
موجبیہ ہے تو یہ سالبہ ہوگا اور وہ سالبہ ہے تو یہ موجبہ اور کچھ رد و بدل نہیں کرنا پڑیگا جسے کہ
اصل قضیہ کی کلیت جبریت بھی بعینہ باقی رہیگی مثلاً یا ایک سال ہو کہ جتنے آدمی ہیں چلنے
میں ضرور پاؤں پلاتے ہیں مگر ہمیشہ نہیں ظاہر ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور
پاؤں پلاتے ہیں قضیہ مشروطہ عامہ ہو اور مگر ہمیشہ نہیں اُسیں لا دو اور ذاتی کی قید لگی ہے
تو مجموع قضیہ مع اس قید کے مشروطہ خاصہ ہے اور اس مگر ہمیشہ نہیں کے معنی ہیں کہ
کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا مگر جو وقت کہ وہ بیٹھا یا کھڑا اور چل
نہ رہا ہو مثلاً سوار ہو یہ قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے غرض کہ مگر ہمیشہ نہیں کا مطلب مطلقہ
عامہ ہوتا ہے اسی طرح مگر ضرور نہیں کا مطلب ممکنہ عامہ ہوتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ
سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مگر ضرور نہیں ظاہر ہے کہ سب آدمی کسی
نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مطلقہ عامہ ہو اس واسطے کہ ہمیں ضرورت یا دوام یا امکان
کی کچھ صراحت نہیں اور جب قضیہ میں کوئی جہت مذکور نہ ہو تو اس میں جہت فعلیت سمجھنی چاہیے
غرض کہ قضیہ مذکورہ مطلقہ عامہ ہو اور مگر ضرور نہیں سے یہ مطلب ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے
کہ آدمی کسی کسی وقت سانس نہ لے یہ قضیہ ممکنہ عامہ سالبہ ہے اس قیاس پر چمک جملہ موجدات
مرتبہ کی مثالیں بساط کی مثالوں سے بنا سکتے ہو مت سمجھو کہ جہات بسیطہ آٹھ ہیں

اور مرکبات میں منحصر ہیں جنکا اور پرند کو رہا نہیں بلکہ جہات بہت ہیں مثلاً ایک ضرورت تہیہ ہے کہ تمہیں تفریق ہو سکتی ہو کہ وہ ضرورت کو وقتِ خاص کے لئے ہوگزات موضوع کیلئے ہے یا وصفِ موضوع کیلئے اور یہی حال ضرورتِ منتشرہ کا ہے پھر جہاتِ مرکبہ ہر ایک رابطہ کو احتمالاتِ جانبِ مخالفت کے مقید کرو مثلاً مطلقہ عامہ کو لا دوام و صفی سے تو بہت اقسام قضایا کے موہجہ کے نکل آئینگے مگر حسبِ دو جہات ملکہ کو رہے کارِ براری کے لئے کافی ہیں اور انہیں کے احکام و خصائص جان لینے سے اگر کسی نئے قسم کا موہجہ پیش بھی آجائے گا تو اپنی عقل سے اُس کے خصائص جان لو گے۔ اگر تم کو شروع بحثِ تصدیقات سے یاد ہو تو اب بھی بہتری قسموں کے قضایا بیان ہو چکے محدولہ کو الگ کھو کہ وہ صرف ایک لفظی بحث ہے اور طبیعت کو بھی بر طرف کرو کہ وہ کچھ چنداں مفید نہیں تاہم قضیہ کی دو بڑی شعبیں اولیٰ و شرطیہ ہیں پھر حلیہ میں مخصوصہ کلیہ جزئیہ۔ مطلقہ چار قسمیں اور ہر ایک میں موجبہ سالبہ تو آٹھ ہوتیں اور ہر ایک میں پندرہ موہبات تو پندرہ آٹھ ۲۰ صرف حلیہ ہوتے شرطیہ میں کچھ اس سے بھی زیادہ تفصیل ہے۔

متصلہ منفصلہ دو ہیں اور منفصلہ میں خود تین قسمیں تحقیقیہ مائعہ الجمع مائعہ الخلو۔ پھر اُدھر متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ اور اُدھر منفصلہ کی ہر ایک قسم عداویہ اور اتفاقیہ اور متصلہ قسمیں موجبہ سالبہ اور منفصلہ باقما ماعلیٰ ہذا القیاس یہ سب ملا کر سولہ

اور پھر ان میں مخصوص کلیہ جزئیہ مکملہ کل چٹھہ اور ہر ایک میں موجہ گوان میں بعض قسمیں ناممکن یا غیر مفید ہونے کی وجہ سے قابل حذف اسقاط ہوں مگر پھر بھی ان سب کی گنتی تو بہت ہی ہوتی جاتی ہے کہ تمکو سنکر شاید وحشت پیدا ہو جس طرح بحث تصورات میں کلیات خمس کا بیان ہوا تھا اسی طرح بحث تصدیقات میں اقسام قضایا کا بیان ہے جو تصورات کسی مجہول تصویر کے متعرف ہوں کہ کلیات خمس کے پیرایے میں سوتے ہیں اسی طرح معلومات تصدیقی جو کسی مجہول تصدیقی کے جاننے اور معلوم کرنے کا ذریعہ ہوں۔ ان اقسام قضایائے مذکورہ بالا میں سے کسی ایک کے پیرایے میں ہونگے۔ تصورات اور تصدیقات علم منطق کی دو شاخیں ہیں پہلی شاخ کا موضوع کلیات خمس تھیں! اور دوسری شاخ کا قضایا یا اقسام ہیں ابھی تو تم نے ضریہ جانا کہ تصدیق کا موضوع قضایا ہیں اب تم کو ان قضایا کے خصائص انکی نسبتیں جو آپس میں رکھتے ہیں بتاتے ہیں اور یہ بیان جو ہم کرنے کو ہیں ایسا ہے جیسا کہ بحث تصورات میں کلیات کی نسبتوں تساوی وغیرہ کا تھا ۔

تناقض

دو چیزیں جو ایک دوسرے کی ضد ہوں ایک دوسرے کی لقیض کہلاتی ہیں ضد کو سلب اور رفع سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور یوں کہا کرتے ہیں کہ ایک شے کا سلب

یا ایک شے کا رفع بھی اُس شے کا نقیض ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس دو قضیے بھی نقیض یکدیگر ہوتے ہیں جب ان میں اس طرح کی ضدیت ہو کہ اگر ایک کو سچا مانیں تو دوسرے کو جھوٹا ماننا پڑے۔ اور اگر اس کو جھوٹا فرض کریں تو دوسرے کو سچا فرض کرنا ضروری ہو۔ یعنی دو قضیے جو نقیض یکدیگر ہوتے ہیں نہ دونوں ایک ساتھ سچ ہو سکتے ہیں نہ ایک ساتھ جھوٹے۔ دونوں میں انفصال حقیقی ہوتا ہے۔ اب تناقض کے لئے شرطیں ہیں جب تک یہ شرطیں ہوں تناقض نہیں ہوتا۔ عموماً جملہ قضایا کے واسطے پہلی شرط تو یہ ہے کہ دو قضیے جو نقیض یکدیگر ہیں باخود نا ایجاب سلب میں مختلف ہوں یعنی ایک موجب ہو اور دوسرا سلبہ کبھی دو موجوبوں یا دو سالبوں میں بھی تناقض پایا جاتا ہے جیسے یہ ناؤ چل رہی ہے اور یہ ناؤ کھڑی ہے دو قضیے ہیں اور دونوں میں ایجاب سلب کا اختلاف بھی نہیں بلکہ دونوں موجب ہیں اور پھر بھی تناقض ہیں تو ایسا تناقض کبھی ہوتا ہے عام بات نہیں اور منطقی قواعد کلیہ سے بحث کرتا ہے وجہ سے اختلاف ایجاب سلب کے شرط تناقض قرار دیا گیا ہے کہ اگر اختلاف ایجاب سلب مع دیگر شرائط جو آئندہ بیان ہونگے پایا جائیگا تو ہمیشہ تناقض بھی پایا جائیگا اور بخلاف اسکے اگر تناقض کی تمام شرطیں ہوں اور اختلاف ایجاب سلب نہ ہو تو تناقض کسی خاص صورت میں تو ممکن ہے کہ پایا جائے مگر کچھ کلیہ نہیں۔ پھر صرف اختلاف ایجاب سلب

تناقض کیلئے کافی نہیں اور چند شرطیں بھی ہیں لیکن قضایا کسی قسم کے ہیں ہر ایک قسم کے واسطے چند شرطیں خاص ہیں عام شرط جو جملہ قضایا میں یکساں ضرور ہے صرف اختلاف ایجاب سلب ہے۔ اقسام قضایا پر اجمالاً نظر کرو تو مخصوصہ محصورہ موجبہ تنہا نہیں ہیں و مخصوصہ قضیوں میں تناقض کے لئے اختلاف ایجاب سلب کے علاوہ ایک شرط یہ کہ دونوں قضیوں کا موضوع و محمول یکجہ اچھتیات متحد ہوں یعنی ایک قضیہ میں جو موضوع ہے بعینہ اور جمیع القیود دوسرے قضیے میں بھی وہی موضوع ہو اور ایک قضیے میں جو محمول ہے بعینہ اور جمیع القیود دوسرے قضیے میں بھی وہی محمول ہو اگر کہیں موضوع یا محمول دونوں میں مختلف ہوئے یا موضوع و محمول تو مختلف نہ ہوئے کوئی قید مختلف ہو گئی تو تناقض کی شرط نہ پائی جائیگی مثلاً زید جاگتا ہے اور خالد نہیں جاگتا دو قضیے ہیں ایک کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا خالد پس باوجودیکہ سلب اور ایجاب کا اختلاف ہے مگر از بس کہ دونوں قضیے متحد الموضوع نہیں اسلئے تناقض نہیں یا مثلاً زید جاگتا ہے اور زید نہیں کھاتا کہ یہاں دونوں قضیے متحد المحمول نہ ہونے کی وجہ سے تناقض نہیں ہیں۔ یہ تو نفس موضوع اور نفس محمول کے اختلاف کا اثر تھا اب قیود و اعتبارات پر نظر کرو کہ اگر نفس موضوع اور نفس محمول برقرار بھی ہوں تاہم صرف قیود و اعتبارات کے اختلاف کے شرط تناقض فوت ہو جائیگی مثلاً زید ایک شخص

خاص ہے اسپر باپ ہونے اور بیٹے ہونے کے دو حکم مخالف ہو سکتے ہیں مگر دو نسبتوں سے کہ مثلاً وہ خالد کا باپ ہو اور ولید کا بیٹا اسی طرح ایک شخص پر دو مختلف وقتوں میں دو مختلف حکم ہو سکتے ہیں مثلاً زید کو کہیں دن کو جاگتا اور رات کو سوٹا ہے۔ قیود و اعتبارات جن کا اتحاد و متنقض قضیوں میں مشروط ہے۔ کل اور جز اور شرط اور زمان اور مکان اور اضافت اور قوت و فعل چھ قیود ہیں۔ انہیں سے ۳ و ۴ وہ کی مثالیں اوپر مذکور ہوئیں کل اور جز کے اتحاد سے یہ مراد ہے کہ اگر موضوع پر اس کے اجزاء کے اعتبار سے حکم ہو تو جز بر محکوم علیہ و لون میں متحد ہونا چاہیے مثلاً حبشی کالے ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قضیے میں حبشی پر کالے ہونے کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ اس کی جلد اور اس کے بال کالے ہوتے ہیں نہ ناخن و دانت آنکھیں و اعضا تو حبشی کے بھی سفید ہوتے ہیں جنکے اعتبار سے اس پر سیاہ ہونے کا اطلاق صحیح نہیں لیکن سیاہ رنگ ہونیکا اطلاق ایک عضو یعنی جلد کے اعتبار سے ہے اور سیاہ ہونیکا اطلاق دوسرے عضو یعنی ناخن وغیرہ کے اعتبار سے ہے اور دو لون حکم کو متنقض ہیں مگر جز کا موضوع متحد نہیں اسوجہ سے دو قضیے متنقض نہیں۔

وحدت شرط سو یہ مراد ہے کہ شرط حکم دو لون قضیوں میں متحد ہو ورنہ باختلاف شرط اعتباراً نہ گشتاً نماز بے وضو جائز ہے بشرطیکہ متصلی معذور ہو اور نماز بے وضو جائز نہیں بشرطیکہ

مُصلیٰ مخدور نہ ہو۔ وحدتِ قوت فعل یہ ہے کہ اگر ایک قضیہ میں موضوع پر حکم بالفعل ہو تو دوسرے میں بھی بالفعل ہو ورنہ اختلافِ قوت و فعلیت میں تناقض حکم جمع ہو سکتے ہیں زیادہ ایک شخص ناخواندہ ہے اور بالفعل عالم نہیں مگر بالقوت عالم ہے اس واسطے کہ اس میں عالم ہو جانے کی قابلیت ہے جتنی وحدتیں تناقض میں مشروط ہیں انکو کسی شخص نے اس قطعہ فارسی میں جمع کر دیا ہے قطعہ در تناقض شدتِ حدت شرطِ ادا + وحدتِ موضوع + محمولِ مکمل + وحدتِ شرط و اضافت جز و کل + قوتِ فعل است در آخر زماں + اس شاعر نے قیود و اعتبارات کو بھی علیٰ ہ شمار کر لیا ہے۔ اور ہم نے قیود و اعتبارات کو تابعِ موضوع و محمول گردانا ہے اس طرح کہ شرط اور اضافت اور جز و کل تین تابعِ موضوع ہیں باقی تابعِ محمول اور اصل بات تو یہ ہے کہ دو نقضیوں میں نسبتِ حکمیت کی وحدت اور حکم کا اختلاف چاہیے۔ اور اوقتیہ یہ تمام وحدتیں ہونگی نسبتِ حکمیت کی وحدت باقی نہ رہے گی + مخصوصہ کے تناقض کی شرطیں تو تکوؤ پر کے بیان معلوم ہوئیں اب آگے چلو تو محصورہ ہے محصورہ کے تناقض میں تمام شرطیں بھی ہیں جو مخصوصہ میں تھیں اور انکے علاوہ اختلافِ کسیت بھی شرط ہے یعنی دو مخصوصہ تناقض قضیوں میں ایک کلیتہ ہو تو دوسرا جزئیہ اگر دو کلیتہ ہونگے یا دونوں جزئیہ ہونگے تو تناقض نہ ہو گا کیونکہ بعض دفعہ مختلف الحکم کلیتہ قضیہ کا ذب سچے ہیں مثلاً سب جاندار آدمی ہیں جھوٹے اسی طرح کوئی جاندار آدمی نہیں ہے بھی

جھوٹا ان وقفیوں میں تناقض کے سبب الٹا موجود ہیں صرف اختلاف کیت نہونے
 کی وجہ سے تناقض فوت ہو گیا۔ اگر ان میں تناقض ہوتا تو دونو جھوٹ نہونے کی
 طرح بعض دفعہ و جزئیے مختلف الحکم ہوتے ہیں اور دونوں سچے ہوتے ہیں جیسے بعض
 جاندار آدمی ہیں اور بعض جاندار آدمی نہیں ہیں کہ ان دونوں میں جملہ شرائط تناقض
 پائی جاتی ہیں مگر اختلاف کیت افراد نہیں ہے اس سبب تناقض نہیں اور تناقض ہوتا تو
 دونو ایک ساتھ سچے ہوتے اور جہاں محمول موضوع کی نسبت عام ہو گا وہاں ہی صورت پیش
 آئیگی کہ دونو کیتے جھوٹے اور دونوں جزئیے سچے۔ اب اور آگے بڑھو تو قضایاے مجہمہ
 ہیں انکے تناقض میں وہ تمام شرائط بھی ہیں جو مخصوصہ اور محصورہ میں نہ کو رہیں یعنی نسبت
 حکمیہ کی وحدت حکم اور کیت افراد کا اختلاف اور اسکے علاوہ اختلاف جہت بھی ضرور کیتی
 ایک قضیہ مجہمہ میں جہت ہو دوسرے قضیہ تناقض میں جہت اسکے خلاف ہو جہتیں تم بیان
 وجہات میں پڑھ چکے ہو ضرورت ذاتی۔ ضرورت وصفی۔ ضرورت وقتی۔ دوام ذاتی۔ دوام
 وصفی۔ فعلیت۔ امکان۔ اتنی جہتیں ہیں۔ ضرورت کا نفیض ہر امکان اور دوام کا فعلیت
 جس طرح کی ضرورت اور جس طرح کا دوام ایک قضیہ میں ہو اسی طرح کا امکان اور اسی طرح
 کی فعلیت قضیہ تناقض میں ہو یعنی اگر قضیہ میں مثلاً ضرورت وصفی ہو تو اسکی نفیض میں امکان
 وصفی ضرور ہو گا۔ اور اگر قضیہ میں ضرورت وقتی ہے تو اسکی نفیض میں امکان وقتی ہو گا۔

تو جس طرح ضرورت اور دوام میں تفصیل ذات اور وقت کی تھی اب غلیت اور امکان میں بھی
تفصیل پیش آئیگی غرض یہ ہے کہ متن بیان موجدات میں امکان غلیت کو تفصیل
دیکھا تھا اب امکان ذاتی امکان وصفی امکان وقتی امکان غیر معین جارح کے تو امکان
ہوئے اور غلیت ذاتی غلیت وصفی و طرح کی غلیت ہوئی۔ اور جن قضایا میں امکان
غلیت کی جہت خصوصیت ذات یا وصف وغیرہ ہوگی ان کے نام بھی کچھ رکھنے چاہئیں
سوا امکان ذاتی کے واسطے ممکنہ عامہ اور دوام ذاتی کے لئے مطلقہ عامہ جیسا کہ
تم پڑھ چکے ہو اور امکان وصفی کیلئے حینئہ ممکنہ اور دوام وصفی کیلئے حینئہ مطلقہ اب
امکان وقتی اور امکان غیر معین و جہتیں اور باقی میں سو یہ بھی ممکنہ عامہ اور حینئہ ممکنہ
میں داخل ہیں کیونکہ امکان وقتی اور امکان غیر معین بھی امکان کی قسمیں ہیں۔ اور ذاتی ہوگی بلکہ
اگر ذاتی ہیں تو ممکنہ عامہ میں گتیں اور وصفی ہیں تو حینئہ ممکنہ میں اگر امتیاز کے لئے
اگر اس قضیے کو جس میں امکان ذاتی وقتی کی جہت، ممکنہ وقتیہ اور جس میں امکان
ذاتی غیر معین کی جہت ہے ممکنہ منتشرہ اور جس میں امکان وصفی وقتی ہے حینئہ ممکنہ
وقتیہ اور جس میں امکان وصفی غیر معین ہے حینئہ ممکنہ منتشرہ کہیں تو ہو سکتا ہے یہ تو
موجدات بسیطہ تھے جنکی تفصیل کا بیان ہوا ابھی موجدات کی دوسری قسم موجدات
مرکبہ باقی ہیں سو موجدات مرکبہ میں دو موجدات بسیطہ ہوتے ہیں اور دونوں کے مجموعہ کا نام

موجہ مرکبہ ہے اب اس کا نقیض اس مجموع کے رفع یعنی سلب سے حاصل ہوگا اور مجموع کا سلب
 دو طریق سے ہوتا ہے ایک تو دونوں جزو سلب ہوں یا یہ کہ دونوں جزو میں کوئی
 ایک جزو سلب ہو۔ ذرا باہر ایک سی بات کہ اس کو مثال میں سمجھو کہ مثلاً زید کے گھوڑا
 اور نگھی دونوں ہیں۔ یہ ایک بات ہے۔ اب کوئی کہے کہ یہ بات غلط ہے یعنی زید کا گھوڑے
 اور نگھی دونوں کا مالک ہونا جھوٹ ہے تو اس کے دو محل ہونگے یا یہ کہ زید کے پاس گھوڑا
 اور نگھی کچھ بھی نہ ہو یا یہ کہ گھوڑا ہو تو نگھی نہ ہو اور نگھی ہو تو گھوڑا نہ ہو۔ ان دو صورتوں میں
 دوسری صورت یعنی کسی ایک جزو کا نہ ہونا پہلی صورت یعنی دو جزوؤں کے نہ ہونے سے
 عام تر ہے اور چونکہ قواعد منطق عام اور کلی ہوتے ہیں تو نقیض مرکبہ میں یہی شق معتبر رہی
 گئی کہ اس کا کوئی ایک جزو نہ ہو یعنی دو بسیطہ موجہ جن سے مرکبہ مرکبہ، دونوں کا نقیض لیا
 جائے اور دونوں کے نقیضوں کا نفعہ الخلو بنا لیا جائے اس طرح کہ مثلاً جتنے آدمی ہیں
 چلنے میں پاؤں ہلاتے ہیں جتنے مشروطہ عامہ ہے مگر ہمیشہ نہیں یعنی کوئی وقت ایسا بھی
 ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا۔ یہ الٰہیہ مطلقہ عامہ ہے اور تمام کتب مشروطہ خاصہ ہے
 اب اس کا نقیض تو جزو اول موجہ مشروطہ عامہ کلیہ کا نقیض ہوا۔ سالہ جینیہ ممکنہ جزئیہ یعنی
 ممکن کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں نہ ہلائیں اور جزو دوم سالہ مطلقہ عامہ کا نقیض ہوا۔
 موجہ عامہ یعنی ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں ان دونوں سے مافقہ الخلو بناؤ اس طرح کہ

یا تو ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں ہلاتے یا ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں
 اسی قیاس پر جملہ مرکبات کی مثالیں بنا سکتے ہیں لیکن اگر قضیہ مرکبہ جزئیہ ہوگا تو قاعدہ
 مذکورہ بالا اس کے نقیض میں چلیگا کیونکہ ممکن ہے کہ بعض افراد موضوع صفت محمول کے لئے
 ہمیشہ متصف ہوں اور بعض افراد کبھی بھی صفت محمول سے متصف نہ ہوتے ہوں مثلاً
 بعض جسم جاندار ہیں تو اس صورت میں یہ قضیہ مطابقت عامہ ہے اور جسم کے بعض افراد
 مثلاً آدمی گھوڑا وغیرہ ہمیشہ جاندار ہوتے ہیں اور بعض مثلاً پہاڑ وغیرہ کبھی بھی جاندار نہیں
 ہوتے۔ اب اس قضیے کو لاوام ذاتی کی قید بڑھا کر وجودیہ لادائمہ بناؤ اور قاعدہ
 مذکورہ بالا کے بموجب نقیض لو اور یوں کہو کہ یا تو کوئی جسم جاندار نہیں یا یا سب جسم جاندار
 ہیں تو یہ تردید صحیح نہیں و زوں کے غلط ہیں پس تہمہ مرکبہ جزئیہ میں تردید تو کرنی
 ہوگی مگر ہر فرد کی واسطے اس طرح کہ ہر ایک جسم یا جاندار ہے یا ہر ایک جسم جاندار نہیں
 یہ و زوں البتہ نقیض یکدیگر ہیں اور تردید واجب البتہ نقیض کی بحث کو ختم کرتے ہیں۔
 جس طرح بحث تصورات میں و کلتیوں کی نسبت تبیین کا بیان تھا اسی طرح بحث تصدیقات
 میں و قضیوں کے تناقض کا بیان ہوا اب و کلتیوں کی نسبت تساوی کے مقابلے میں
 یہاں عکس کی بحث ہے جب قضیے کے اجزاء کی ترتیب میں یعنی پہلے جز کو دوسرے
 کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھیں اور حکم بدستور ہے یعنی ایجاب تھا تو ایجاب

سلب تھا تو سلب یہ نیا قضیہ اصل قضیہ کا عکس کہلاتا ہے اور یہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے یعنی جب اصل قضیہ سچا ہوگا یا سچا مانا جائیگا تو اس کا عکس بھی سچا ہوگا یا سچا ماننا پڑیگا۔ قضایا کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ حملیہ شرطیہ۔ موجبات عکس کے بار میں حملیوں اور شرطیوں کا ایک حکم ہے مگر منفصلات کا عکس نہیں آتا اور نہ منفصلات کے عکس کچھ فائدہ ہے۔ حملیوں اور شرطیوں میں عکس کا یہ عہد ہے کہ اجزاء قضیہ کی ترتیب بدل دو اور حکم بدستور رکھو مگر اصل قضیہ موجب ہو تو اہ کلیہ ہو یا جزئیہ عکس و لہذا صورتوں میں خیریت ہی آئیگا کیونکہ حملیہ میں محمول یا شرطیہ میں تالی مفعول یا مقدم سے عام ہونکی صورتیں عکس میں حکم کی کلیت باقی نہ رہیگی مثلاً کل آدمی جاندار میں اس صورت میں جاندار آدمی کی نسبت عام ہے تو اب الٹ کر یوں کہنا کہ کل جاندار آدمی ہیں صریح غلط ہے اصل قضیہ تو سچا ہی اور عکس جھوٹا ہوا جاتا ہے حالانکہ عکس کو ضرور یہ کہ اصل قضیہ سچا ہو تو یہ بھی سچا ہو غرض کہ کلیہ کا عکس کلیہ نہیں ہو سکتا البتہ جزئیہ ہوگا ممکن ہے کہ خاص مثالوں میں سچے کلیہ موجبہ کا عکس سچا کلیہ موجبہ نکلے مگر مثال مذکور سے ثابت ہے کہ ہر کلیہ نہیں اور قواعد عام اور کلیہ چاہیے موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہونا ایسی بات ہے کہ ہر کلیہ ٹھیک لگائی اگر اصل قضیہ حملیہ یا شرطیہ سالبہ ہے تو کلیہ کا عکس کلیہ اور جزئیہ کا عکس مذکور کلیہ کا عکس کلیہ ہو نہ کیا یہ سبب کہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہونے کے یہ یعنی ہیں کہ موضوع اور محمول

میں ایسی صفت ہے کہ موضوع کا کوئی فرد صفتِ محمول سے متصف نہیں پس اس کا نتیجہ لازم ہے کہ محمول کا کوئی فرد بھی صفتِ موضوع سے متصف نہ ہو ورنہ ممکن ہوگا کہ موضوع و محمول کسی فرد میں جمع ہو جائیں اور یہ اصل قضیے کے خلاف، مثال میں سوچ لو کہ مثلاً کوئی آدمی پتھر نہیں اسکے یہی معنی ہیں کہ کوئی پتھر آدمی نہیں اور سالبہ جزئیہ کا عکس اسوجہ سے کہ اگر محمول یا تالی موضوع یا مقدم سے عام تر ہو تو عکس میں یہ صورت پیدا ہوگی کہ عام نہوا اور خاص بنایا جائے۔ مثلاً یوں کہیں کہ بعض جاندار آدمی نہیں ہوتے اور اس کا عکس ہے کہ بعض آدمی جاندار نہیں ہوتے تو یہ محض غلط ہے اب صرف موجدات کا عکس ہا سو عکس کے لئے موجدات کی بھی دو قسمیں کرنی چاہئیں موجدات اور سواب موجدات موجبہ کلیہ ہوں یا جزئیہ عکس جزئیہ ہی آئیگا اور اسکی دلیل بساط موجبہ میں بیان ہو چکی ہے یہاں تک تو نفس قضیہ سبب طہ ہوا۔ ابھی جہتِ عکس کر نیکی باقی ہے۔ سو ضرورتِ ذاتی۔ ضرورتِ وصفی۔ دوامِ ذاتی۔ دوامِ وصفی۔ ان چاروں جہتوں کا عکس فعلیتِ وصفی ہے یعنی ضروریہ مطلقہ۔ مشروطہ عامہ۔ دائرہ مطلقہ عرفیہ عامہ چاروں کا عکس حقیقیہ مطلقہ کیونکہ چاروں جہتوں سے یہ ایک عام بات ثابت ہوتی ہے کہ موضوع و محمول میں ایسا علاقہ قومی ہے کہ افرادِ موضوع ہمیشہ متصف بالمحمول رہتے ہیں دوام اور ضرورت میں عموم اور خصوص مطلق ہے۔ دوام عام ہے اور

ضرورت خاص یعنی جیبا فرد موضوع کو ثبوت محمول ضروری ہو گا تو دائمی بھی ہو گا لیکن اگر افراد موضوع کو ثبوت محمول دائمی ہو تو ضرور نہیں کہ ضروری بھی ہو۔ غرض کہ جہاں کہیں ضرورت کی جہت ہو دوام کی جہت بھی پائی جائیگی۔ اسی واسطے ضرورت کی جگہ بھی دوام کو لے لیا کہ وہ ادنیٰ درجہ لزوم کا ہے اور ضرورت کی جگہ دوام کو لے لینے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہم کو قویہ ثابت کرنا منظور ہے کہ ضرورت ذاتی۔ ضرورت وصفی۔ دوام ذاتی۔ دوام وصفی چاروں جہتوں کا عکس فعلیت وصفی ہے یا یوں کہو کہ ضرورت ذاتی۔ ضرورت وصفی۔ دوام ذاتی۔ دوام وصفی کو فعلیت وصفی لازم ہے۔ کیونکہ عکس ہمیشہ اپنی اصل کو لازم ہوتا ہے جیسا کہ تم نے عکس کی تعریف میں پڑھا اور لازم کا خاصہ ہے کہ جو چیز عام کو لازم ہو خاص کو بھی لازم ہوتی ہے اگر ایسا نہ تو انجام یہ ہو گا کہ خاص پایا جائے اور عام نہ پایا جائے۔ کیونکہ جب لازم نہ پایا گیا تو اس کا لزوم عام بھی نہ پایا گیا مگر خاص کی طرف سے نسبت نہیں کہ جو اس کو لازم ہو عام کو بھی لازم ہو شاید یہ لازم بوجہ خصوص ہو مثلاً حیوان اور انسان عام اور خاص ہیں۔ حساس ہونا حیوان کو لازم ہے سو انسان کو بھی لازم ہے مگر کتابت انسان کو لازم ہے بوجہ خصوصیت اور حیوان کو لازم نہیں۔ اسی طور پر جو جہت دوام کو لازم ہوگی ضرورت کو بھی لازم ہوگی غرض کہ ضرورت اور دوام کی جگہ صرف دوام رہا۔ مگر ابھی ذات و وصف کی تفریق ہے۔ سو یہ تفرقہ معتد بہ نہیں۔

یوں تو محمولاً قضیہ میں موضوع ذات ہوتی ہے اور محمول وصف مگر یہ امتیاز بھی خوب ثابت ہے
جب کہ قضیہ شخصیت اور موضوع جزئی ہو ورنہ جب قضیہ مہملہ یا محصورہ ہو تو اس میں موضوع
کوئی ذات متعین نہیں ہوتا مثلاً سب آدمی جاندار ہیں قضیہ محصورہ ہے اور آدمی موضوع
ہے۔ سو آدمی کوئی ذات خاص موجود فی الخارج نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ ذاتیں
جو آدمیت سے متصف ہیں ہی ذاتیں جاندار ہونے کی صفت بھی رکھتی ہیں تو اس
صورت میں آدمی اور جاندار دونوں بجائے خود دو صفتیں ہیں جن سے زید خالد ولید وغیرہ
کی ذاتیں متصف ہیں۔ برخلاف اس قضیہ شخصیت کے کہ زید حق ہے ہمیں خود ذات
زید موضوع ہے اس میں معنی وصفی پائے نہیں جاتے اور اسی لئے ہمیں محمول ہونے کی قابلیت
نہیں اور جب محمول ہونے کی قابلیت نہیں تو قضیہ شخصیت کا عکس بھی نہیں آ سکتا
مگر محصورہ میں ذات موضوع نہیں ہوتی بلکہ ایک معنی وصفی متبادل ذات موضوع ہوتی
ہیں اور وصف ہونے کی وجہ سے ان میں محمول ہونے کی قابلیت بھی ہوتی ہے اور اسی
واسطے قضایا محصورہ وہاں منعکس ہوتے ہیں الغرض اتنا اور وصف میں کچھ تباہ
نہ رہا تو جیسا دوام ذاتی و دوام وصفی پس دوام وصفی معتبر رہا کیونکہ جو دوام ذاتی ہے
وہ بھی حقیقت میں دوام وصفی متبادل ذاتی ہے۔ اپنی بات یہی کہ دوام وصفی کا
عکس نہایت صنفی کہیں ہو یا یہ کہ دوام وصفی کو جو موضوع کی طرف سے فعلیت وصفی

محمول کی طرف سے ہو کیوں لازم ہے۔ اسکو اس طرح پر سمجھ لو کہ ضرورت۔ دوام فعلیت۔
 امکان ان سب جہتوں میں ضرورت سب میں پاوہ قومی ہے اور امکان سب میں باضعیف
 اونپچ کے دو اپنے ماقبل کی نسبت ضعیف ہیں مگر مابعد کی نسبت قوی۔ چونکہ تم ان جہتوں
 کے معنی اوپر پڑھ چکے ہو اور غور سے اسکو مان لو گے۔ اب دیکھو کہ قضایا سے چارگانہ
 ضروریہ مطلقہ وغیرہ میں جن کے عکس کا ذکر ہے موضوع و محمول و صفتیں ہیں جو ذات احد
 کو عارض ہیں اور ان دو صفتوں میں ایسا علاقہ قومی ہے کہ وہ ذات جب صفت موضوع سے
 متصف ہوتی ہے تو ضروریہ ہمیشہ صفت محمول سے بھی متصف ہوتی ہے پس صفت موضوع
 اگر صفت محمول کے عارض ہو نیکیا سبب تو صفت محمول کو صفت موضوع کے عارض ہو نیکیا
 سبب بھی ہو سکے تاہم اتنا تو ہوگا کہ جس حالت میں وہ ذات صفت محمول سے متصف ہو
 تو کبھی نہ کبھی اسکو صفت موضوع بھی عارض ہو اور یہی مضمون عکس کے حینئہ مطلقہ کا ہے
 اسکو مثال میں سمجھو کہ نیک بندے ہمیشہ منکسر ہوتے ہیں عرفیہ عامہ ہے نیکی
 اور انکار دو صفتیں ہیں جن میں نیکی موضوع ہے اور انکار محمول۔ اور نیکی سبب
 انکار کا تو انکار کو ہمیشہ نیکی کا سبب نہوتا ہم اتنا تو ہوگا کہ منکسر آدمی کسی نہ کسی وقت
 نیک بھی ہو۔ واضح ہو کہ ہم اکثر مثالیں بیان کر دیا کرتے ہیں مگر منطقی کو چاہیے کہ اپنی
 تعلیقات پر رکھے اور مثال کا پابند نہو اسی غرض سے کتب منطق میں مثال بھی

دی جاتی ہے تو حروف مثلاً تمام آدمی جاندار ہیں اس مثال کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ
 تمام ب ج ہیں تاکہ طالب کلیات میں غور و فکر کی عادت پیدا کرے +
 اب پھر عکس کی طرف غور کرتے ہیں کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس حینیہ مطلقہ
 لا دائم ہوتا ہے کیونکہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ تھا جیسا کہ بیان
 ہو چکا اور مشروطہ خاصہ بمقابلہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ خاصہ بمقابلہ عرفیہ عامہ خاص سے
 اسلئے کہ مشروطہ خاصہ وہی مشروطہ عامہ ہے جہیں لا دوام ذاتی کی قید مزید ہر اسی
 طرح عرفیہ خاصہ وہی عرفیہ عامہ مع قید لا دوام ذاتی ہے تو مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ مقید
 شیرے اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ مطلق اور مقید ہمیشہ خاص ہوتا ہے اور مطلق عام
 اور جو چیز عام کو لازم ہو وہ ضرورتاً خاص کو بھی لازم ہوتی ہے پس حینیہ مطلقہ جو مشروطہ
 عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس تھا اور انکو لازم تھا مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس
 بھی ہوگا اور انکو لازم ہوگا اب دائمہ کی قید باقی رہی سو جب لزوم کا تذکرہ صفت
 موضوع اور صفت محمول میں ہے ذات موضوع سے کیا بحث اُسکے اعتبار سے تو
 دونوں صفتیں اُس سے منفک ہو سکتی ہیں اور یہی مطلب لا دوام کا ہے ممکنہ کا عکس
 نہیں آتا کیونکہ ممکنہ کا مطلب ہے کہ جو ذات صفت موضوع سے بالفعل متصف ہو سکتا ہے
 کہ صفت محمول سے بھی متصف ہو اب اسکا عکس تو یوں فرض کرنا ہوگا کہ جو ذات صفت

محمول سے بالفعل متصف ہے وہ صفت موضوع سے متصف ہو سو ذات موضوع کا صفت
 محمول سے بالفعل متصف ہونا خلاف فرض ہے کیونکہ اصل قضیہ میں ذات موضوع
 کا صفت محمول سے متصف ہونا امکانی تھا اور امکان کا بالفعل ہونا ضرور نہیں باقی
 قضایا یعنی بساطیں وقتیتہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ اور مرکبات میں
 وقتیتہ منتشرہ وجودیہ لازمہ اور وجودیہ لازمہ ان سب کا عکس مطلقہ عامہ
 ہوتا ہے۔ ان سب قضایا میں سب عام تر مطلقہ عامہ ہے جس کا یہ مفہوم ہے کہ جو ذات
 صفت موضوع سے متصف ہے وہ کسی نہ کسی وقت صفت محمول سے بھی متصف
 ہو سکتی ہے پس جو ذات صفت محمول سے متصف مانی جائیگی وہ بھی کسی نہ کسی وقت
 موضوع سے متصف ہو سکیگی کیونکہ دونوں صفتوں میں کچھ تناقض تو ہے ہی نہیں
 اور یہی مضمون عکس مطلقہ عامہ کا ہے۔ اب موجبات موجبہ تو ہو چکے سوال باقی ہے
 قبل اسکے کہ ہم عکس سوال بیان کر عین موجبات و سوال میں جو فرق ہے
 اسکو سمجھ لو۔ وہ یہ کہ موجبات میں صفت موضوع اور صفت محمول دونوں میں ایک
 طرح کا تلازمہ ہوتا ہے کہ اسی تلازم کی وجہ سے اصل قضیہ اور اسکے عکس میں یوں حکم
 ہوتا ہے کہ دونوں صفتیں ذات احد میں کہاں تک جمع ہو سکتی ہیں یعنی دونوں صفتوں کا
 اجتماع ضروری ہے یا ہمیشہ ہے یا کبھی کبھی یا محض ایک امکانی بات ہے اور دونوں

صفتوں کی طرف سے ایک ہی طرح کا تقاضا ہے لازم ہے یا نہیں برخلاف اسکے سوال
 میں صفت موضوع و محمول میں ایک طرح کا تناقض ہوتا ہے جسکی وجہ سے وہ دونوں
 صفتیں ذات واحد میں جمع نہیں ہو سکتیں کیونکہ سلب کے یہی معنی ہیں اور یہی مطلب
 ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تناقض کس درجہ کا ہے ضروری ہے دائمی ہے
 یا گاہ گاہ یا امر کافی۔ عکس سے ثابت ہو گا کہ وہ دو صفتیں ایک دوسرے سے یکساں
 طور پر گریز کرتی ہیں یا نہیں اس بات کو پیش نظر رکھو تو عکس سوال کا سمجھنا تم کو
 سہل ہو گا۔ پس معلوم کرو کہ سوال کی بڑی شقیں میں کلیات اور جزئیات۔ سو سو ہوتا
 سالبہ کلیہ میں وقتیہ مطلقہ۔ منتشرہ مطلقہ۔ وقتیہ منتشرہ۔ ممکنہ عامہ۔ ممکنہ خاصہ۔
 وجودیہ لازمہ۔ وجودیہ لازمہ اور مطلقہ عامہ۔ ان کا عکس نہیں آتا۔ ان
 سب میں وقتیہ خاص ہے اگر ثابت ہو جائے کہ وقتیہ کا عکس نہیں آتا تو ضرور باقی
 کا عکس بھی نہ آسکا کیونکہ عکس تو اصل قضیہ کو لازم ہے اگر قضایہ عامہ کا عکس آتا ہوتا
 تو وہی قضیہ خاص کا بھی عکس ہوتا کیونکہ جو چیز عام کو لازم ہو وہی خاص کو بھی لازم
 ہوتی ہے اور جب کہ خاص کا عکس نہیں تو یہ گویا اس بات کی پکی شناخت ہے کہ عام
 کا عکس بھی نہیں آتا۔ اب رہی یہ بات کہ وقتیہ کا عکس کیوں نہیں آتا اسکو سمجھ لو
 کہ مثلاً کوئی آدمی اس طرح دیکھنے پر قادر نہیں کہ آنکلیوں کو تو حرکت نہولنے دے اور

لکھ لے۔ یہ ایک قتیہ سالہ کلیہ ہے۔ آدمی موضوع ہے اور لکھنے پر قادر ہونا محمول
 اور انگلیوں کو حرکت نہونے دے۔ یہ قید واسطے تعیینِ وقت و حالت کے ہے اب اس کا
 عکس لو تو یہ قضیہ ہوگا کہ بعض چیزیں جو انگلیوں کے سکون کی حالت میں لکھنے پر قادر
 ہوں آدمی نہیں سو یہ صریح جھوٹ ہے کیونکہ کتابت خاصۃً انسان کے ہاں ہے اور دیگر
 عکس ایک لائقے میں مختلف ہو اور صادق نہ آیا تو قاعدہ کلیہ منقضی نہ ہو سکا اور
 ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس جب دونوں سالہ کلیہ ہوں دائمہ مطلقہ آتا ہے
 اور وہ بھی سالہ کلیہ کیونکہ جب صفتِ موضوع اور صفتِ محمول میں ایسا تناقض ہوا
 کہ جو چیز صفتِ موضوع سے متصف ہو وہ صفتِ محمول سے کبھی متصف نہیں ہوتی تو
 یہ تناقض صفتِ محمول کی طرف سے بھی ہوگا اور یہی تو مضمونِ عکس ہے۔ اور اسی دلیل
 سے اور اسی کے قیاس پر مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس جب کہ دونوں سالہ کلیہ
 ہوں عرفیہ عامہ سالہ کلیہ ہوگا اور جبکہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ
 ہوا اور عام کو لازم ہوا تو مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا بھی وہی عکس ہوگا اور خاص کو
 بھی لازم ہوگا مگر لا دوام کی قید بڑھ جائیگی۔ اگرچہ اسکے واسطے ہم بیانِ موجبات پر حوالہ
 دے سکتے ہیں لیکن مثال کا دے دینا بہتر ہوگا کوئی سوتا ہوا آدمی ایسا نہیں کہ
 جب تک اس کو نیند طاری رہے وہ اس ظاہر سے کام لے سکے۔ اس قضیے

ہیں آدمی موضوع ہے حواس ظاہر سے کام لینا معمولی اور سونا ایک صفت ہے کہ اس کا طاری ہونا استعمال حواس کا مانع ہے تو اس کا عکس ہوگا ”جتے حواس ظاہر سے کام لینے والے ہیں جب تک حواس کو کام میں لاتے رہیں سوتے ہوئے نہیں ہوتے“ ابھی تک دونوں تفسیریں عام ہیں مگر ہمیشہ نہیں کی قید لگاؤ تو خاصہ ہوں لیکن عکس میں جو یہ قید لگاؤ کے تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ جتنے حواس ظاہر سے کام لینے والے ہیں کبھی نہ کبھی سوتے بھی ہیں کہ یہ مطلقہ عامہ کلیہ موجب ہے لیکن بعض صورتوں میں کلیہ صادق نہ آئیگا جیسا کہ معمولی مثال کا تب اور سکون اصباح میں کہ کل ساکن الاصلح کبھی نہ کبھی لکھتے بھی ہیں جھوٹ ہے مثلاً مغالوج الیہ کہ اس سے مادہ کتابت و انما سلب اور منطقی میں ضوابط کلیہ درکار ہیں اسی واسطے مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کے عکس میں لا دوام جزئی مستبر کھا گیا ہے اب صرف سوالب جزئیہ باقی ہے سو جن سوالب کلیہ کا عکس نہیں ان سوالب جزئیہ کا بھی عکس نہیں کیونکہ کلیہ خاص ہے اور جزئیہ عام جب خاص کا عکس نہ آیا تو عام کا بھی نہ آئیگا جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے غرض کہ قیثہ

منشورہ - وقتئہ مطلقہ - منشورہ مطلقہ - ممکنہ عامہ - ممکنہ خاصہ - مطلقہ عامہ - وجودیہ ضروریہ

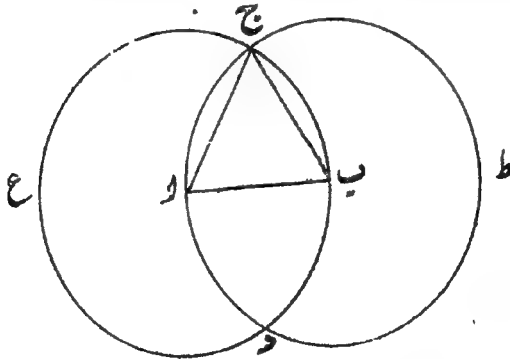
وجودیہ لا دائمہ - توہوں ساقط ہوئے اس کے علاوہ ضروریہ مطلقہ - اور دائمہ مطلقہ

منشورہ عامہ - عرفیہ عامہ کا عکس بھی نہیں آتا جب کہ سالبہ جزئیہ ہوں

ان سب میں ضرورتاً سب میں زیادہ خاص ہو اُسکا عکس نہیں آتا تو دوسروں کا کیونکر
 آسکتا ہے اسکی دلیل سالبہ جزئیہ بسیط میں دیکھ لو قضیہ وہی ہے صرف جہت مزید ہے
 پس سوالب جزئیہ میں صرف شرط خاصہ عرفیہ خاصہ کا عکس البتہ عرفیہ خاصہ آتا
 ہے۔ اس کی دلیل سوالب کلیہ میں پاؤ گے۔ یوں خدا خدا کر کے عکس کی بحث تمام
 ہوئی۔ مگر عکس نقیض بھی اسی کا ضمیمہ ہے کیونکہ جس طرح عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا
 ہے اسی طرح عکس نقیض بھی۔ اور عکس نقیض جیسا کہ لفظوں سے منہم ہوتا ہوا سکو
 ہیں کہ قضیہ کے موضوع و محمول دونوں کا الگ الگ نقیض لیکر نقیض محمول کو موضوع
 قرار دو اور نقیض موضوع کو محمول اور ایجاب سلب میں اصل قضیہ کی تقلید کرو تو یہی
 قضیہ عکس نقیض کہلاتا ہے۔ اب تم پوچھو گے کہ بھلا ایجاب اور سلب میں تو اصل قضیہ
 کی تقلید کی کلیت اور جزئیہ اور جہت قضیہ میں کیا کرنا ہو گا سو عکس
 میں جو عمل سوالب پر کرتے تھے وہ عکس نقیض میں موجبات پر کرو اور عکس نقیض کے
 سوالب کو عکس کے موجبات پر قیاس کرو مثلاً کل آدمی جائدا میں قضیہ موجبہ کلیہ
 اس کا عکس نقیض ہے کل بے جان لا انسان ہیں۔ لیکن عکس نقیض کی جو تعریف ہم نے
 بیان کی اگلے منطقوں کی رائے ہے۔ حال کے منطقی عکس نقیض کو یوں بناتے ہیں کہ
 نقیض محمول کو موضوع اور اصل قضیہ کے نفس موضوع کو محمول کرو اور کیفیت

یعنی ایجابِ سلب میں اصل قضیے سے اختلاف تو یہ نیا قضیہ عکس نقض ہوگا مثلاً
مثال مذکور میں کل بے جان انسان نہیں ہیں عکس نقض ہوگا۔ ان دو باتوں
میں کہ لا انسان ہیں اور انسان نہیں ہیں بڑا تازک فرق ہے۔ لہذا انسان ہیں
میں ایک صفتِ سلبی کا اثبات ہے۔ اور انسان نہیں ہیں میں صفتِ ایجابی کا سلب
ہم تمہارے ذہن کو اسکی تشریح سے منتشر نہیں کرنا چاہتے۔ تم اتنا سمجھو کہ دونوں
طرفیوں سے جو قضیہ بنایا جاتا ہے وہ اصل قضیے کو لازم ہوتا ہے۔ جب وہ ایسے
ترکیب دیے جائیں کہ ان کو مان لینے سے ایک دوسرے قضیے کا لینا لازم آجائے
تو انکے ہیئتِ مجموعی کو قیاس کہتے ہیں اور اس دوسرے قضیے کو نتیجہ۔ اس تصرف میں
دو قیدیں ہیں جنکے فائدے بیان کر دینے ضرور ہیں۔ ذوقی قید سے قضایا سے
مُفردہ خارج ہو گئے ورنہ یوں تو ہر ایک قضیہ اپنے عکس اور عکس نقض کو مستلزم ہوتا
ہے مگر اس استلزام کی وجہ سے اس پر قیاس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہم قیاس
کو دو قضیوں میں منحصر کر دیا اس واسطے کہ دو قضیوں سے ہمیشہ نتیجہ نکل آتا ہے
کبھی تو وہی نتیجہ مطلوب مقصود ہوتا ہے اور کبھی مقصود کے حاصل کرنے تک دو قضایا
کے انضمام کی ضرورت باقی رہتی ہے اور اس صورت میں بقدر ضرورت متعدد قیاس
بنانے پڑتے ہیں اگر ایک قیاس سے نتیجہ مطلوب نکل آئے تو قیاس مُفرد ہے ورنہ

مُرکب مثلاً دنیا کے قیاس ثابت کرنے کے لئے ہم یوں استدلال کریں کہ دنیا مُتغیر ہے
 {یعنی اس میں انقلابات واقع ہوتے رہتے ہیں}۔ اور جو مُتغیر ہے وہ فانی ہے پس دنیا
 فانی ہے پس اس صورت میں دو ہی قضیوں سے نتیجہ مطلوب حاصل ہو گیا تو یہ
 قیاس مُفرد ہوا۔ پھر فرض کرو کہ ہم نے اب ایک خط محدود کے ایک سر کو مرکز
 قرار دیکر دوسرے سرے پ کے دوری پر پ ج ح دائرہ کھینچا اور پھر
 دوسرے سرے پ کو مرکز بنا کر پہلے سرے آ کے دوری پر دوسرا دائرہ ا ج ط و
 کھینچا اور جس نقطہ ج پر دونوں دائروں نے تقاطع کیا اُس میں اور خط محدود کے دو
 سروں میں خط کھینچ دیے اور یوں ایک مُثلث بنایا۔ اب منظور ہے کہ اس مُثلث
 ا ب ج کو مساوی الاضلاع ثابت کیجئے تو قیاس مُرکب کی ضرورت ہو گی اس طرح



کہ اب اب ا ج دونوں خط ایک دائرہ ا ب ج ح کے نصف قطر ہیں۔
 یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصف قطر ہوں وہ ایک دوسرے کے

برابر ہوتے ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور ج برابر ہیں۔ یہ پہلا نتیجہ ہوا
 پھر اسی طرح اب اور ب ج دونوں خط دائرہ آج ط کے نصف قطر ہیں یہ
 ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصف قطر ہوں وہ ایک دوسرے
 کے برابر ہوتے ہیں یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور ب ج برابر ہیں۔ یہ
 دوسرا نتیجہ ہوا۔ پھر آج اور ج ب دونوں ایک شے واحد اب کے برابر ہیں
 یہ پہلا قضیہ ہوا۔ اور جتنی چیزیں شے واحد کے برابر ہوں وہ آپس میں بھی برابر
 ہوتی ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو آج اور ج ب برابر ہیں۔ تیسرا نتیجہ ہوا
 یوں ایک دعویٰ کے اثبات میں تین قیاس بنانے پڑے اور کل اثبات قیاس
 مرکب ہوا۔ دوسری قید تعریف قیاس میں ایسے کی ہے اس کا یہ مطلب ہے
 کہ ان قضیوں کی ترکیب کو استنباط نتیجہ میں دخل نہ ہو ورنہ بے جوڑ و وقفیہ کیا کر
 بھی دو گے تو حاصل کیا ہوگا۔ مثلاً دنیا متغیر ہے اور کچلی ایک طرح کی
 گرمی ہے دو قضیے ہیں جن کو ایک دوسرے سے کچھ تعلق نہیں اور نہ ان دونوں کے
 انضمام سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے اب سمجھنا چاہیے کہ وہ کیا تعلق ہے کہ اسکو
 استنباط نتیجہ میں دخل ہو سکتا ہے سو واضح ہو کہ قضیہ میں ایسے اجزاء لگتے بہت
 ہیں صرف موضوع اور محمول تو جز ہیں تعلق کا ہونا ممکن ہے تو یہی کہ دونوں قضیوں

میں موضوع ایک ہو یا محمول ایک ہو یا ایک کا موضوع دوسرے کا محمول ہو کیونکہ کلیت و جزئیت۔ ایجاب و سلب یہ تو عارضی کیفیتیں ہیں۔ جزیرا عظم تو موضوع اور محمول ہی دو چیزیں ہیں۔ قیاس کی تعریف میں جو قضیہ واقع ہے اور اسکی تصریح میں ہمنے مثال حملیہ کی دی ہے اور موضوع و محمول کا تذکرہ کیا ہے اس سے یہ مت سمجھ لینا کہ قیاس میں قضایائے حملیہ کا ہونا شرط ہے۔ نہیں قضیے میں جملہ اقسام قضایا مع متصلہ و منفصلہ داخل ہیں اور موضوع و محمول میں مقدم و ثالی پس اس اعتبار سے کہ قیاس میں کس طرح کے دو قضیے ترکیب دیئے گئے ہیں۔ قیاس کی چھ قسمیں ہو سکتی ہیں۔ دونوں حملیہ۔ دونوں متصلہ۔ دونوں منفصلہ۔ ایک حملیہ ایک متصلہ۔ ایک حملیہ ایک منفصلہ۔ ایک متصلہ۔ ایک منفصلہ بہتر ہوگا کہ اس مقام پر ہر ایک قسم قیاس کی ایک ایک مثال بھی دے دی جائے دونوں حملیہ کی مثال تو اوپر مذکور ہو چکی باقی مثالیں ذیل میں ہیں۔

جب آدمی سوتا ہے تو اس کے حواس معطل ہوتے ہیں اور جب انسان کے حواس معطل ہوتے ہیں تو وہ دیکھتا سنتا سمجھتا کچھ نہیں۔

نتیجہ یہ کہ جب آدمی سوتا، تو وہ دیکھتا سنتا سمجھتا کچھ نہیں

تقصیبہ یا حملیہ ہے یا شرطیہ۔ اور شرطیہ یا متصلہ ہے یا منفصلہ نتیجہ یہ
 ہے کہ قصیبہ یا حملیہ ہے یا متصلہ یا منفصلہ۔ } دونوں منفصلہ

مثلاً لو ہے کی ایک گولی پانی میں ڈالیں اور وہ تھیں بیٹھ جائے اور
 ہم کہیں کہ اگر یہ گولی پانی سے ہلکی ہوتی تو اُسپر تیرتی رہتی مگر یہ تو تھیں
 بیٹھ گئی۔ نتیجہ۔ یہ کہ پانی سے ہلکی نہیں ہے۔ } ایک حملیہ متصلہ

زید ایک آدمی ہے۔ اور آدمی یا عالم ہوتے ہیں یا جاہل۔
 نتیجہ یہ کہ زید یا عالم ہے یا جاہل } ایک حملیہ منفصلہ

اگر یہ لفظ فعل ہو تو اس کے معنی میں زمانہ ضرور ہوگا۔ اور زمانہ یا
 ماضی ہے یا مستقبل یا حال نتیجہ یہ کہ اگر یہ لفظ فعل ہے تو اس کے معنی
 میں زمانہ ماضی ہوگا یا زمانہ مستقبل یا زمانہ حال۔ } ایک متصلہ منفصلہ

ابن راقیاس کی اصلیت پر غور کرو کہ حقیقت میں قیاس ہے کیا چیز جو جیسا کہ لفظ قیاس
 سے مفہوم ہوتا ہے۔ قیاس یہ ہے کہ ایک حکم کی بنا پر دوسرا حکم جاری کرنا مثلاً۔
 عام لوگوں میں فلاطون کی نسبت ایک غلط بات مشہور ہے کہ اُس نے ایک مٹکے میں
 اپنے تئیں بند کر لیا ہے اور زندہ ہے اور اسی طرح ہمیشہ زندہ رہیگا۔

اس خیال کی تردید میں ہم یوں استدلال کریں کہ فلاطون بھی ایک آدمی ہے

اور جتنے آدمی ہیں سب فانی ہیں۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ فلاطون بھی فانی ہے۔ پس سب آدمیوں کی نسبت جو فناء کا حکم تھا اُسکے قیاس پر ہم فلاطون پر بھی حکم فناء جاری کیا۔ اس موقع پر ایک بڑا سخت اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ سب آدمیوں پر حکم فناء نہیں جاری کر سکتے تا وقتیکہ ہر آدمی کو فانی نہ سمجھ لیں۔ اور چونکہ فلاطون بھی آدمی کی ایک فرد ہے تو جب تک اُس کا فانی ہونا متیقن نہ ہو لے یہ کلیتہً کہ سب آدمی فانی ہیں تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ پس اس قیاس سے استدلال کا حاصل یہ بٹھیر لگا کہ فناء فلاطون کو فناء فلاطون کی دلیل گردانا جاتا ہے یعنی قیاس سے استدلال کوئی چیز نہیں۔

اس کا جواب ہم یوں دیتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا ہم نہیں مانتے کہ جب تک فناء فلاطون متیقن نہ ہو لے سب آدمیوں کا فانی ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جب ہم کسی کلی پر کوئی حکم لگاتے ہیں اس کے کل افراد ہرگز ہمارے ذہن میں نہیں ہوتے۔ اور کیونکہ ممکن ہے کہ تمام اُسے زمین کے باشندوں کو ہم تصور کر سکیں۔ پس ہم نے کل افراد آدمی پر جو ایک حکم لگایا ہر فرد کو سمجھ کر ہرگز نہیں لگایا اتنا البتہ ہے کہ کثرت سے افراد آدمی کو مرتے دیکھا اور ہم نے یقین کر لیا کہ سب آدمی مرتے ہیں۔

بیشک ابتداءً سب آدمیوں کے مرنے کا علم کلی ہم نے زید خالد ولید وغیرہ کے مرنے سے حاصل کیا مگر جب علم حیثیات اس وجہ کو پہنچا کہ علم کلی بن گیا۔ تو پھر

جزئیات سے قطع نظر ہو گیا بلکہ جزئیات کو اسی قیاس کرتے لگے۔ اور یہ عقل کا تصرف ہے کہ وہ کبھی جزئیات کے کلیات اور کبھی کلیات کے جزئیات کا استنباط کرتی ہے۔ اور اسی تصرف پر استدلال و قیاس مبنی ہے۔ اور حتمی قیاس کی تمیز کو لے اور پڑھیں دیکھ لو۔ سب میں یہی بات پاؤ گے کہ پہلے ایک جزئی چیز کو ایک کلی کی فرد قرار دیتے ہیں اور پھر اُس کلی پر ایک حکم لگاتے ہیں تاکہ اُس کلی کے ذریعہ سے وہ حکم اُس جزئی تک پہنچ جائے۔ ان سب قیاسوں کو اقتراعی کہتے ہیں اسوجہ سے کہ کلی کے قرینے سے جزئی پر حکم صادر کیا جاتا ہے۔ مگر ان سب قسموں میں جو قیاس صرف قضایائے حلیہ سے مرکب ہے، وہ اقتراعی حلی بولا جاتا ہے باقی اقسام اقتراعی شمرطی۔ تصدیقات کی ابتداء میں یہ بات سمجھا دی گئی ہے کہ منفصلہ معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے۔ اقتراعی کے مقابلے میں قیاس کی ایک قسم استثنائی ہے مفہوم کے اعتبار سے تو دونوں میں چنداں تفاوت نہیں مگر طرزِ اداء اور عبارت البتہ مختلف ہوتی ہے مثلاً جب آفتاب غروب ہوتا ہے تو رات شروع ہو جاتی ہے لیکن آفتاب تو غروب ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ رات شروع ہو گئی یا مثلاً یہ عدد یا طاق ہو گا یا جفت۔ مگر طاق تو نہیں ہے۔ تو نتیجہ یہ کہ جفت ہے ان قیاسوں کا نام استثنائی صرف اس لیے رکھا ہے کہ کوئی حرفِ استثناء پر

مگر۔ لیکن۔ آلا۔ اسمیں ہوتا ہے پس اس قیاس کو قسم جداگانہ قرار دینا صرف ایک اعتبارِ لفظی کی وجہ سے ہے ورنہ تاویل کی جائے تو یہی قیاس خلاصاً قترانی بن جاسکتا ہے مثلاً اس طرح کہ چالت آفتاب کے غروب ہونے کی ہے اور خبئی حالتیں آفتاب کے غروب ہونے کی ہیں یہی حالتیں راستے ہونے کی ہیں تو نتیجہ یہ کہ چالت رات کے ہونے کی ہے۔ غرض یہ ہے کہ استثنائی و اقترانی میں اقترانی اصل ہے اور اقترانی کی قسموں میں حلی۔ جن دو قضیوں سے قیاس مرکب ہوتا ہے انکو مقدمے کہتے ہیں۔ نتیجے کے موضوع کو صغریٰ کہتے ہیں اور محمول کو اکبر۔ کیونکہ موضوع کی بنسبت محمول اکثر عام و رکنی افراد ہوتا ہے۔ اور قیاس کے دو مقدموں میں سے جس میں صغریٰ وہ صغریٰ اور جس میں اکبر وہ اکبر بولا جاتا ہے اور وہ جزو صغریٰ اور اکبر ہی دونوں میں مشترک ہو خواہ دونوں میں موضوع ہو خواہ دونوں میں محمول ہو خواہ ایک میں موضوع دوسرے میں محمول حدِ اوسط کہا جاتا ہے۔ کیونکہ موضوع نتیجے کو محمول نتیجے تک پہنچانے میں یہی متوسط ہوتا ہے۔ لیکن اس نظر سے کہ حدِ اوسط دونوں مقدموں میں کس کا موضوع اور کس کا محمول ہے قیاس کی چار صورتیں ہونگی جن کو چار شکلیں کہتے ہیں۔

- ۱ پہلے مقدمے میں محمول اور دوسرے میں موضوع یہ شکل اول ہے۔
 - ۲ دونوں میں محمول شکل ثانی ہے۔
 - ۳ دونوں میں موضوع شکل ثالث ہے۔
 - ۴ عکس شکل اول یعنی پہلے میں موضوع دوسرے میں محمول شکل رابع ہے۔
- ان سب میں شکل اول بہت قریب الفہم ہے اور اسکے پیرائے میں مطالب کو منتظم کرنے سے ذہن نتیجے کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے۔ اسی لئے شکل نہایت مطبوع ہے بلکہ بدیہی الانتاج سمجھی جاتی ہے۔ اور پسندیدہ یہی ہے کہ استدلال اسی طرز میں ہو۔ اور اگر شکل ثانی میں کبر اور شکل اول میں صغریٰ اور شکل رابع میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں کا عکس کر لیا جائے تو شکل اول بن جائیگی بیان مذکور سے اتنی بات تو تمہارے ذہن نے ضرور اخذ کر لی ہوگی کہ نتیجہ حکم میں حدِ اوسط کو حذف کر دیا جاتا ہے اور شکل اول میں موضوع صغریٰ اور محمول کبریٰ اور شکل ثانی میں دونوں کے موضوع اور شکل ثالث میں دونوں کے محمول اور شکل رابع میں محمول صغریٰ اور موضوع کبریٰ سے ایک نیا قضیہ ترتیب دیا جاتا ہے جسکو نتیجہ کہتے ہیں +

اب لیکن چاہیے کہ مقدموں کے ایجاب و سلب انکی کلیت و جزئیت اور انکی ہمت

سے نتیجے پر کیا اثر مترتب ہوتا ہے۔ سو جہت کو ابھی الگ رکھو۔ ایجاب و سلب کے اعتبار سے صغریٰ موجب ہوگا یا سالبہ۔ اور موجب ہو یا سالبہ کلّیہ ہوگا یا جزئیہ (کلّیہ میں شخصیت اور جزئیہ میں جملہ داخل ہے) غرض کہ صغریٰ چار طرح کا ہونا ممکن ہے۔

موجبہ کلّیہ — موجبہ جزئیہ — سالبہ کلّیہ — سالبہ جزئیہ

اور یہی چار قسمیں کبرے کی ہونگی۔ تو چار چوکے سولہ قسمیں ہوں گی جن کو ضروب کہتے ہیں۔ ان میں سے شکل اول میں ۲ عقیم یعنی غیر نتیجہ ہیں اور صرف ہم نتیجہ ۲ ضربین غیر نتیجہ یوں ہوں گے کہ شکل اول کے انتاج کے لئے ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ شرط ہے۔ ایجاب صغریٰ اس لئے کہ موضوع صغریٰ کہ وہی موضوع نتیجہ ہے پہلے حدِ اوسط کی ذیل میں داخل ہوئے تب تو وہ حکم جو کبرے میں حدِ اوسط پر لگایا گیا اُس تک پہنچے۔ اور کلیت کبرے اس لئے کہ اگر کبرے کلّیہ نہ ہوگا تو اُس میں موضوع یعنی حدِ اوسط کے بعض افراد پر حکم ہوگا اور بعض خارج ہونگے اور جب بعض خارج رہیں تو احتمال ہے کہ شاید بعض خارج شدہ میں موضوع صغریٰ بھی ہو تو اس صورت میں بھی حکم اُس تک پہنچا اور نتیجہ نہ نکلا۔

اب دیکھو کہ ایجاب صغریٰ کی قید نے آٹھ ضربیں حذف کر دیں۔

کُبُّکُ مَوْجِبُهُ کَلْبِیَّہ	۱ صُغْرُکُ سَالِبَہ کَلْبِیَّہ
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ جَزْئِیَّہ	۲ ایضاً
کُبُّکُ سَالِبَہ کَلْبِیَّہ	۳ ایضاً
کُبُّکُ سَالِبَہ جَزْئِیَّہ	۴ ایضاً
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ کَلْبِیَّہ	۵ صُغْرُکُ سَالِبَہ جَزْئِیَّہ
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ جَزْئِیَّہ	۶ ایضاً
کُبُّکُ سَالِبَہ کَلْبِیَّہ	۷ ایضاً
کُبُّکُ سَالِبَہ جَزْئِیَّہ	۸ ایضاً
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ جَزْئِیَّہ	اور چار کَلْبِیَّہ کی شرط ہے یعنی اَصْنَعُکُ مَوْجِبُهُ کَلْبِیَّہ
کُبُّکُ سَالِبَہ جَزْئِیَّہ	۲ ایضاً
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ جَزْئِیَّہ	۳ صُغْرُکُ مَوْجِبُهُ جَزْئِیَّہ
کُبُّکُ سَالِبَہ جَزْئِیَّہ	۴ ایضاً
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ کَلْبِیَّہ	پس ضرور بنتوجہ صرف چار کَلْبِیَّہیں یعنی
کُبُّکُ سَالِبَہ کَلْبِیَّہ	صُغْرُکُ مَوْجِبُهُ کَلْبِیَّہ
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ کَلْبِیَّہ	ایضاً
کُبُّکُ مَوْجِبُهُ جَزْئِیَّہ	صُغْرُکُ مَوْجِبُهُ جَزْئِیَّہ
کُبُّکُ سَالِبَہ کَلْبِیَّہ	ایضاً

نتیجے کے باب میں یہ قاعدہ کلیہ یاد رکھو کہ ہمیشہ افس اَدُون کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر دو
مقدمے ایجابِ سلب اور کلیت و جزئیت میں مختلف ہوں تو سالبہ اور جزئیہ نتیجہ نکلیگا
پس ضربِ اول میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا ضربِ دوم میں سالبہ کلیہ۔ ضربِ ثالث میں موجبہ
جزئیہ۔ ضربِ رابع میں سالبہ جزئیہ۔ اسی طرح شکلِ ثانی میں بھی سولہ ضربوں کا ہونا
ممکن ہے مگر اس شکل کے انتاج میں دونوں مقدموں کا ایجاب و سلب میں مختلف
ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ اس واسطے کہ جب حدِ اوسط دونوں قضیوں میں
محمول ہے اور فرض یوں کیا جائے کہ دونوں قضیے ایجاب و سلب میں مختلف نہیں
تو اسکے معنی کہ دونوں قضیوں کے موضوع کلی واحد کے ذیل میں داخل ہیں جو دونوں
قضیوں میں محمول واقع ہے۔ اب دونوں موضوعوں سے نتیجہ ترتیب دیا جائے
اور ایک نیا قضیہ ایسا بنے کہ موضوع صغریٰ اسکا موضوع ہو اور موضوع کبریٰ محمول تو
اسکا یہ مطلب ہوگا کہ موضوع کبریٰ ایک کلی ہے جس کے ذیل میں موضوع صغریٰ داخل ہے
اور اس کی فرد ہے حالانکہ ممکن ہے کہ ایسی دو چیزیں ایک کلی کی فرد قرار دیتیں
ہوں جو ایک دوسرے کے ذیل میں نہ آسکیں مثلاً کل انسان جاندار ہیں اور کل گھوڑے
جاندار ہیں۔ ایک قیاس شکلِ ثانی کے پیرایے میں ہے جس کے دونوں مقدموں
سے پایا جاتا ہے کہ انسان اور گھوڑے ایک کلی جاندار کے ذیل میں ہیں

نتیجہ نکالو تو یہ نکلا کہ کل انسان گھوڑے ہیں۔ حالانکہ انسان پر کسی طرح گھوڑے کا
اطلاق درست نہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پیرایے میں کوئی مثال نتیجہ نہوگی۔
نہیں اگر دونوں قضیوں کے موضوعوں میں اتفاق سے تساوی کی نسبت ہوئے
یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوئے اس طرح کہ موضوع صغریٰ خاص ہو اور موضوع
کبریٰ عام تو نتیجہ ٹھیک نکلیگا مثلاً گل آدمی جائز ہیں اور گل بولنے والے
جائز ہیں نتیجہ درست ہے، کہ گل آدمی بولنے والے ہیں۔ یا مثلاً گل آدمی جسم ہیں اور گل
جائز جسم ہیں۔ نتیجہ یہ کہ گل آدمی جائز ہیں۔ مگر ہم کسی جگہ اوپر کہہ چکے ہیں کہ منطقی
کو قواعد کلیہ سے سروکار ہے جب کسی ایک مادے میں ضرب عقیم پائی گئی اُسکو
کلیہ نتیجہ کی فہرست سے خارج کر دیا گیا تاکہ نقض قاعدہ کلیہ کی کوئی صورت پیش
نہ آئے۔ الفرض شکل ثانی کی وہ ضربیں جن میں دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں
مختلف ہوں عقیم ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ایجاب و سلب میں دونوں مقدموں
کے مختلف ہونے کے علاوہ کلیت کبریٰ بھی شرطِ إنتاج ہے۔ کیونکہ اگر کبریٰ کو کلیہ
نہ فرض کر دو جزئیہ یا سالبہ مانو گے یا موجبیہ۔ اگر کبریٰ کو سالبہ جزئیہ مانا تو صغریٰ
کو موجبیہ کلیہ یا موجبیہ جزئیہ فرض کرنا پڑیگا کیونکہ اختلاف ایجاب و سلب تو پہلے
مشروط ہو چکا ہے اور اگر کبریٰ کو موجبیہ جزئیہ مانو گے تو صغریٰ کو

سالہ کلّیہ یا سالہ جزئیہ ماننا ہوگا پس چار ضربیں معرض بحث میں ہوں گی۔

صغریٰ موجبہ کلّیہ کبریٰ سالہ جزئیہ

صغریٰ موجبہ جزئیہ کبریٰ سالہ جزئیہ

صغریٰ سالہ کلّیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ

صغریٰ سالہ جزئیہ کبریٰ موجبہ جزئیہ

اب اس مقام پر اتنا پھر خیال کر لو کہ محمول دونوں قضیوں میں واحد ہے تو ان ضربوں کا یہ ماحصل ہوا کہ صفت محمول بعض افراد ایک سے مساوی ہے۔

{ جب کہ کبریٰ سالہ جزئیہ ہے } اور وہی صفت کل

{ اگر صغریٰ موجبہ کلّیہ ہے } یا بعض { اگر صغریٰ موجبہ جزئیہ ہے }

افراد صغر کو ثابت ہے یا یہ کہ صفت محمول بعض افراد اکبر کو ثابت ہے

{ جب کہ کبریٰ موجبہ جزئیہ ہے } اور وہی صفت کل { اگر صغریٰ سالہ کلّیہ ہے }

یا بعض { اگر صغریٰ سالہ جزئیہ ہے } افراد صغر سے مساوی ہیں لیکن ایک صفت

کا ایک چیز سے کلاً یا جزئاً مساوی ہونا اور دوسری چیز کو کلاً یا جزئاً ثابت ہونا ایسی صورت

میں بھی ممکن ہے کہ وہ دونوں چیزیں آپس میں متباین ہوں۔

مثلاً یوں کہیں کہ کل آدمی جاندار ہیں اور کوئی پتھر جاندار نہیں۔ پس

ایسی حالت میں وہ دونوں میں کسی طرح ایک دوسرے پر چیل نہ ہوگی یعنی نتیجہ نہ بن سکیگا۔
 الغرض یوں شرط کلیت کہہ رہی کے مفقود ہونے سے چار ضرعیں مذکورہ بالا محکمہ ہو گئیں
 اور دونوں مقدموں کے ایجاب سلب میں مختلف ہونے کی شرط سے آٹھ یعنی

کَبُرُکُ مَوْجِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ مَوْجِبٌ کَلْبِیَّہ

کَبُرُکُ مَوْجِبٌ جَزْئِیَّہ

ایضاً

کَبُرُکُ مَوْجِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ مَوْجِبٌ جَزْئِیَّہ

کَبُرُکُ مَوْجِبٌ جَزْئِیَّہ

ایضاً

کَبُرُکُ سَالِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ سَالِبٌ کَلْبِیَّہ

کَبُرُکُ سَالِبٌ جَزْئِیَّہ

ایضاً

کَبُرُکُ سَالِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ سَالِبٌ جَزْئِیَّہ

کَبُرُکُ سَالِبٌ جَزْئِیَّہ

ایضاً

پس صرف چار ضرعیں منتج باقی رہ گئیں —

کَبُرُکُ سَالِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ مَوْجِبٌ کَلْبِیَّہ

کَبُرُکُ مَوْجِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ سَالِبٌ کَلْبِیَّہ

کَبُرُکُ سَالِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ مَوْجِبٌ جَزْئِیَّہ

کَبُرُکُ مَوْجِبٌ کَلْبِیَّہ

صغریٰ سَالِبٌ جَزْئِیَّہ

تیسری شکل کے انتاج کیلئے دو شرطیں ہیں۔ ایجابِ صغریٰ۔ اور دونوں مُقدّموں میں کم سے کم ایک کا کلیہ ہونا دلیل پوچھو تو سیدھی بات یہی ہے کہ ان شرطوں کے خلاف میں ایسا پایا کہ کبھی نتیجہ ایک طرح پر نکلتا ہے اور کبھی دوسری طرح پر۔ اس اختلاف کی وجہ سے ان ضربولوں کو عقیم میں داخل کیا۔ مگر عقلی دلیل سے بھی ہم تکوین سمجھا سکتے ہیں کہ اگر ایجابِ صغریٰ کو بشرطِ انتاج نہ قرار دو تو صغریٰ کو سالبہ فرض کر لے سے قباحۃً لازم آئیگی وہ یہ کہ صغریٰ کو سالبہ مانو تو کلیہ ہو گیا جزئیہ۔ اور جو صورت اختیار کرو اس کا ماحصل یہ ہوگا کہ حدِ اوسط سے صغریٰ ہے یعنی کلیہ ہے تو کل افرادِ حدِ اوسط سے۔ اور جزئیہ ہے تو بعض سے۔ اب ایسے صغریٰ کے ساتھ کبریٰ یا سالبہ ہوگا یا مؤجہد اور اس کا ماحصل یہ ہوگا کہ کل یا بعض افرادِ اوسط سے اکبر سلوب ہے یا یہ کہ کل یا بعض افرادِ اوسط کو ثابت ہے پس اصغر و اکبر گویا دو مشتد ہیں جو ذاتِ واحدِ حدِ اوسط کو ثابت ہیں یا اس سے سلوب ہیں اور یہ بعینہ اسی طرح کی بات ہے جن کا مذکور شکل ثانی میں ہو چکا ہے۔ غرض کہ ان صورتوں میں اکبر و اصغر کا ثبائین ہونا بھی ممکن ہے اور ثبائین ہوئے تو دونوں کا ایک دوسرے پر محمول ہونا محال یعنی نتیجے کا مرتب ہونا متعذر۔ دوسری شرط یعنی ایک مُقدّمے کا کلیہ ہونا تو کھلی بات ہے کہ اگر دونوں مُقدّمے جزئیہ ہونگے تو

ممکن ہے کہ جن افرادِ اوسطِ صغریٰ میں حکم ہے وہ اُنہوں کو جن پر کبریٰ میں حکم ہے وہ اُنہوں کو پس محکوم علیہ تہ نہ ہوا اب نتیجے میں حکم کریں تو کس پر کریں اب سمجھو کہ شکلِ ثالث میں شرائطِ انتاج نے دس ضروب کو عقیم کر دیا اور صرف چھ ضروب منتج رہ گئیں یعنی —

۱	صغریٰ موجبہ کلّیہ	کبریٰ موجبہ کلّیہ
۲	ایضاً	موجبہ جزئیہ
۳	ایضاً	سالیہ کلّیہ
۴	ایضاً	سالیہ جزئیہ
۵	صغریٰ موجبہ جزئیہ	موجبہ کلّیہ
۶	ایضاً	سالیہ کلّیہ

نتیجے کے باب میں جو ہم کلّیہ قاعدہ لکھ چکے ہیں کہ تابعِ اُخس اُنزل ہوتا ہے اس شکل کی پہلی ضرب میں وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے یعنی قاعدے کی رُو سے نتیجہ موجبہ کلّیہ ہونا چاہیے مگر نہیں موجبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ صغریٰ نسبتِ اکبر کے رعام ہو تو حکیم کلیٰ نادرست ہوگا مثلاً کُل آدمی جاندار ہیں اور کُل آدمی بولنے والے ہیں۔ شکلِ ثالث کی ضربِ اول ہے اور نتیجہ کلّیہ کہ کُل جاندار بولنے والے ہیں غلط بلکہ بعض

جاندار بولنے والے ہیں صحیح ہوگا۔ باقی ضرول کے نتیجوں میں قاعدہ کلّیہ بدستور جاری ہے جو قطعی شکل میں یہ شرط ہے کہ یا تو دونوں مُقدّمے مُوجِب ہوں اور صُغریٰ کلّیہ ہو اور اگر دونوں مُقدّمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں تو ایک اُن میں کلّیہ ہو اور اس شکل میں آٹھ ضرر ہیں مُنتج ہیں یعنی —

صُغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	
مُوجِبہ کلّیہ	مُوجِبہ کلّیہ	مُوجِبہ جزئیہ	جیسے کُل آدمی جاندار ہیں اور کُل گویا آدمی ہیں
ایضاً	مُوجِبہ جزئیہ	ایضاً	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گویا ہیں
سالّیہ کلّیہ	مُوجِبہ کلّیہ	سالّیہ کلّیہ	
مُوجِبہ کلّیہ	سالّیہ کلّیہ	سالّیہ جزئیہ	جیسے کُل آدمی جاندار ہیں اور کوئی گھوڑا آدمی نہیں
مُوجِبہ جزئیہ	سالّیہ کلّیہ	ایضاً	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گھوڑے نہیں۔
سالّیہ جزئیہ	مُوجِبہ کلّیہ	ایضاً	
مُوجِبہ کلّیہ	سالّیہ جزئیہ	ایضاً	
سالّیہ کلّیہ	مُوجِبہ جزئیہ	ایضاً	

سوائے ضربِ اول و ضربِ چہارم کے باقی ضرول کے نتیجے قاعدہ کلّیہ کے مطابق ہیں اب جہتوں کا بیان شروع کرتے ہیں۔ یہ تو معلوم ہے کہ مُوجِبہ بطلہ اور مُکبّر

یا مشروطہ خاصہ یا عرفیہ عامہ یا عرفیہ خاصہ ہوگا تو ضرورتاً جہتِ صفیٰ لیجا ئیگی کیونکہ
ایسے کبریٰ میں ذاتِ حدِ اوسط پر حکمِ اکبر کا جاری کرنا وابستہ وصفِ حدِ اوسط ہے پس
جس حیثیت سے صف کو وصفِ حدِ اوسط عارض ہے اسی حیثیت سے اُس کو اکبر عارض ہوگا
اور اُن صف کے میں اگر لا دوام یا لا ضرورت کی قید ہوگی یا اُس میں کبریٰ سے
زیادہ کوئی خاص ضرورت ہوگی تو اُس کو ساقط کر دینگے کیونکہ حکمِ اکبر کے لئے صرف
ثبوتِ صفتِ حدِ اوسط درکار ہے۔ قیدِ لا دوام و لا ضرورت سے اُس میں کسی طرح
کا خلل واقع نہیں ہو سکتا۔ اور جو ضرورت کہ کبریٰ میں نہیں صفیٰ میں ہے تو ہونے
دو صفیٰ کی ضرورت تو واسطے صفتِ حدِ اوسط کے ہے۔ اور کبریٰ کی واسطے اکبر
کے مگر نتیجے میں صفتِ اکبر کی ضرورت معتبر ہے۔ پس صف کے کی ضرورت کو کچھ
مخل نہوا۔ ایک بات اور سمجھ لو کہ کبریٰ دو ذیل مشروطہ یا دونوں عرفیہ ہوتے
کی حالت میں جو جہتِ صفیٰ لی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کبریٰ
میں لا دوام و لا ضرورت کی قید ہو تو اُس کو کبھی نہ ہو۔ نہیں یہ قید نتیجے میں
لگائی جائیگی۔ اور جو اس کی ظاہر ہے۔ اب اس تمام بیان کو جدولِ ذیل
سے مطابق کر دو۔

جدول

۱	صغریا کبریا	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۲	ضروریہ	ضروریہ	دائمہ	ضروریہ لادائمہ	دائمہ لادائمہ
۳	دائمہ	دائمہ	دائمہ	دائمہ لادائمہ	دائمہ لادائمہ
۴	مشروطہ عامہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۵	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۶	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۷	مشروطہ خاصہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۸	عرفیہ خاصہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۹	وجودیہ لادائمہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۱۰	وجودیہ لازمیہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۱۱	وقتیہ	وقتیہ مطلقہ	وقتیہ مطلقہ	مطلقہ وقتیہ لادائمہ	مطلقہ وقتیہ لادائمہ
۱۲	منتشرہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ مطلقہ

ابھی صرف شرائط شکل اول کا بیان ہوا باقی ماندہ تین شکلوں کے شرائط اور بھی پیچیدہ اور
شکل میں بڑا خوف تو یہ ہے کہ مبادا ابتدائی کا ذہن ان مطالب سے منتشر ہو جائے

اور جہتوں کا کام بھی ہمیشہ نہیں پڑتا شکل اول جو کثیر الاستعمال ہر اسکی شرائط بیان ہو رہی چکیں اس واسطے ہم باقی تین شکلوں کے بیان سے سکوت کرتے ہیں جسکو استحکام فن کا شوق ہو وہ ملاحظات کو دیکھ سکتا ہے۔ قیاس استثنائی کا مذکور اور اسکی مثال تم اوپر پڑھ چکے ہو یہ قیاس بھی ایک شرطیہ اور ایک حلیہ سے مرکب ہوتا ہے پھر بھی اقتراانی شرطی نہیں ہوتا۔ قیاس استثنائی میں نتیجہ یا اسکا نقیض جزو مقدمہ قیاس ہوتا ہے۔ مثالوں پر رجوع کرنے سے تمکو یہ تفرقہ بخوبی معلوم ہو جائیگا۔ قضیہ حلیہ سے شرطیہ مقدمہ کے لازم و ملزوم یعنی مقدمہ و ثالی میں سے کسی کو یا شرطیہ منفصلہ کی دو یا چند شقوق میں سے ایک یا متعدد شقوق کو رفع یا معدوم کرتے ہیں جسکو اصطلاح منطق میں وضع و رفع بولتے ہیں جس سے دوسری قیاس کا وضع یا رفع لازم آتا ہے کہ نتیجہ ہوا جس طرح قیاس اقتراانی میں شرائط اتناج میں قیاس استثنائی میں بھی ہیں مگر کم اور سہل۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ شرطیہ مقدمہ ہو یا منفصلہ موجبہ ہو یا ناجاہتہ۔ اگر سالہ ہو گا تو (مستصلہ سالہ) سلب لزوم یا (منفصلہ سالہ) سلب عناد سے نتیجہ کیا خاک خاکا نتیجے کی بنیاد ہے تعلق پر اور جب دو چیزیں ایک دوسرے سے بے تعلق ٹھہریں تو نہ ایک کے وجود سے دوسری کا وجود لازم آئیگا نہ ایک کے عدم سے دوسری کا عدم۔ دوسری شرط یہ ہے کہ

شرطیہ متصلہ ہو تو لزومیہ ہوا اور منفصلہ ہو تو عنادیہ کیونکہ اتفاقیات پر کسی حکم کی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ اور اسی سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ شرطیہ کا کلیہ ہونا ضروری شرائط انتاج تو یہ ہیں۔ اب سمجھنا چاہیے کہ نتیجہ کیا اور کیسا ہوگا۔ سو شرطیہ متصلہ میں وضع مقدم سے نتیجہ وضع تالی اور رفع تالی سے نتیجہ رفع مقدم نکلتا ہے لیکن چونکہ ممکن ہے کہ تالی بہ نسبت مقدم کے عام ہو وضع تالی نتیجہ وضع مقدم اور رفع مقدم نتیجہ رفع تالی ہوگا مثلاً یوں کہیں کہ اگر یہ شخص انسان ہو تو جائدار ضروری لیکن انسان تو ہے نتیجہ یہ کہ جائدار ضروری یا لیکن جائدار تو نہیں ہے نتیجہ یہ کہ تو انسان بھی نہیں ہے۔ یہ تو دو منتج شکلیں ہوں گی۔ غیر منتج یہ ہیں۔ لیکن انسان تو نہیں۔ یا لیکن جائدار تو ہے۔ اور اگر شرطیہ منفصلہ ہے تو حقیقہ ہونے کی صورت میں ہر جز رکاو وضع منتج دوسرے جز کے رفع کا ہوگا اور بالعکس یعنی ہر جز رکاو وضع منتج دوسرے جز کے وضع کا ہوگا مثلاً یہ حد و حقیقت ہو یا طاق۔ مگر حقیقت ہے۔ نتیجہ یہ کہ طاق نہیں۔ یا مگر طاق ہے۔ نتیجہ یہ کہ حقیقت نہیں۔ یا مگر حقیقت نہیں۔ نتیجہ یہ کہ طاق ہے۔ یا مگر طاق نہیں۔ نتیجہ یہ کہ حقیقت ہے۔ اور مابقیہ الجمع ہونے کی صورت میں ہر جز رکاو وضع منتج دوسرے جز کے رفع کا ہوگا مگر اس کا عکس نہیں یعنی کسی جز رکاو وضع منتج دوسرے جز کے وضع کا

ہوگا مثلاً یہ چیز از قسم پتھر ہے یا از قسم درخت لیکن از قسم پتھر ہے نتیجہ یہ کہ از قسم درخت
 نہیں۔ یا لیکن از قسم درخت ہے نتیجہ یہ کہ از قسم پتھر نہیں۔ یہ تو مستیج صورتیں ہوں
 اب غیر مستیج نو لیکن از قسم پتھر نہیں یا از قسم درخت نہیں اور مانعہ الخلو
 ہوگا تو ہر ایک جز کا رفع دوسرے کے وضع کا منہج ہوگا مگر نہ بالعکس یعنی کسی
 جز کا وضع دوسرے کے رفع کا منہج ہوگا منطق کے جتنے قاعدے ہمارے
 نزدیک مبتدی کو جاننے ضرور تھے اب ہم لکھ چکے۔ اگر یہ قاعدے تم کو متحضر ہوں
 تو عیار استدلال کے لیے ایک کوٹی ہے۔ جب کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش
 کی جائے تو تم اس کوٹی پر کس کر پہچان سکتے ہو کہ کوٹی ہے یا کھری۔ اثبات
 دعوے کے لیے کافی ہے یا نہیں۔ اول تو دلیل کو دیکھو اشکال اربعہ میں سے
 کس شکل کے پیرایے میں ہے۔ پھر یہ ٹٹو کہ ضرور منہج میں ہے یا نہیں۔ پھر یہ
 جانو کہ شرائط استیلاج اُس میں پائی جاتی ہے یا نہیں اور آخر میں اس بات سے
 اپنا اطمینان کر لو کہ از روے قاعدہ جو نتیجہ نکلتا ہے وہی دعویٰ ہے یا دونوں میں
 کچھ اختلاف ہے۔ اگر استدلال ان سب جانچوں میں ٹھیر جائے تو جان لو کہ
 نقص منطقی نہیں ہے تاکہ نقص منطقی کو فوراً گرفت کر سکو ضرور ہے کہ تم کو قواعد
 منطق کا استحضار کا حاقہ رہے۔ ہر ایک قاعدے کیلئے جو بیان ہو چکا ہے اُس کا

اعادہ حاصل ہے مگر حد واسط کی نسبت حقوڑا سا تذکرہ مزید مناسب معلوم ہوتا ہے۔

قیاس کے دو مقدموں میں حد واسط کا ذکر ہونا انتہا کے لیے شرط غلط ہے اس میں کبھی کبھی مغالطہ بھی واقع ہو ا کرتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بادی النظر میں تو

حد واسط ذکر معلوم ہوتی ہے جو لفظ صغریٰ میں ہے وہی کبریٰ میں ہے مگر ایک میں اس لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں دوسرے میں مجازی۔ یا ایک میں لغوی

دوسرے میں منقول۔ یا یہ کہ وہ لفظ مشترک ہے ایک میں کچھ دوسرے میں کچھ۔ مقولات شعرا تمام تر اسی طرح کے مغالطات بھرے ہوئے ہوتے ہیں مثلاً

لکن در خانہ سازی طول زندک عرض من لشبوہ کہ این راقصرا مانند باید مختصر کردن
کہ شاعر اپنے مخاطب کو تعلیل عمارت کی رائے دیتا ہے اور اسکی دلیل یہ بیان کرتا ہے

کہ یہ قصر ہے اور جتنے قصر ہیں ان کو اختصار لازم نتیجہ یہ ہے کہ اس عمارت کو اختصار لازم ہے۔ یہاں لفظ قصر فشار مغالطہ ہے کہ اسکے معنی لغوی بیشک کم کر نیکی میں۔

سافر کا قصر صلوٰۃ بالوں کا قصر بلکہ قصور بمعنی خطا سب اسی ماقے سے ہیں لیکن قصر کے دوسرے معنی حویلی اور محل کے بھی ہیں پس لفظ قصر مشترک ہوا

صغریٰ میں ایک معنی مراد لئے۔ اور کبریٰ میں دوسرے۔ یا مثلاً یہ شعر
گر اب پھر شیخ جی کہے کے سفیر + تو جالو پھر سے شیخ جی اللہ کے گھر سے

پھر نامرجحت اور واپس آنا۔ ایک معنی تو یہ ہیں۔ اور ایک چیز سے بڑھتی ہو جانا۔ دوسرے معنی یہ ہیں، اور اللہ کے گھر سے پھرنا۔ ہلکے سے نجات پا کر سلامت کل آنا تیسرے معنی یہ ہیں۔ یا مثلاً اسے ہوس میں کبے کے کیوں شیخ تجھانے سے گمراہ ہے یہاں تو کوئی صورت بھی ہے وال اللہ ہی اللہ ہے واللہ ہی اللہ ہے دو مجاوروں میں مستعمل ہوتا ہے یا یہ کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں۔ دوسرا یہ کہ کچھ بھی نہیں۔ گھوڑا کی تصویر کو گھوڑا کہنا تو صحیح و مجاز ہے۔ اب کوئی شخص قیاس ترتیب دے اور تصویر کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ یہ گھوڑا ہے۔ اور جتنے گھوڑے ہیں کسی نہ کسی وقت پہنچاتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ تصویر کسی نہ کسی وقت پہنچاتی ہے۔ ایک ظرافت بیگانہ کی مثال بھی اس مقام پر چپاں ہے۔ ایک بڑھیا سے فرمایا کہ بڑھیا بہشت میں نہ جائیگی وہ مضطرب ہوئی۔ تو ارشاد ہوا کہ جنت میں سب لوگ جوان ہو کر رہیں گے پس تکریرِ حدِ اوسط میں نہ صرف یہ بات کافی ہوگی کہ دونوں ایک ہی لفظ یا الفاظ ہوں بلکہ انکے مفہوم دونوں میں بلا کم و کاست یکساں ہوا اور نفس مفہوم تو نفس مفہوم جملہ قیود و اعتبارات جو حدِ اوسط کے مفہوم کے ساتھ قیاس کے ایک مقدمے میں ملحوظ ہیں بعینہا دوسرے مقدمے میں بھی ہوں۔ انگریزوں کی ولایت میں دانشمندوں کی رائے قصاص کے بارے میں مختلف ہے، ایک گروہ کا گروہ یہ تجویز کرتا ہے

لہ آدمی کا مارنا کسی حالت میں مناسب نہیں۔ خونی نے اگر خون کیا تو بہت بُرا کیا اور جب اس کو پھانسی کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ دوسری بُرائی ہے۔ بدی کا بدلہ بدی۔ اگر اس دلیل کو قیاس منطقی کے پیرائے میں منظم کیا جائے تو یہ شکل ہوگی کہ قصاص بدی کا بدلہ بدی ہے۔ اور بدی کا بدلہ بدی مذموم بات ہے۔ نتیجہ یہ کہ قصاص مذموم بات ہے۔ لیکن بدی کا بدلہ بدی مختلف حالتوں میں ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ کینہ کشی اور انتقام کی نظر سے ہو تو یہ البتہ از روئے اصولِ علمِ اخلاق مذموم ہے۔ دوسری بدی کا بدلہ بدی حکمِ حاکمِ تنبیہاً اور جزاء ہوتا ہے یہ ہرگز مذموم نہیں ورنہ مطلق سزا مذموم ہو جائے۔ اور مخالفین قصاص نے دلیل میں یہی مخالطہ دیا ہے کہ قیاس کے دو مقدموں میں حدِ اوسط کے ساتھ دو مختلف اعتبار ملحوظ رکھے۔ ابطالِ التماہی کے لیے ایک دلیل لایا کرتے ہیں کہ اگر غیر تنہا ہی کا وجود ممکن ہو تو ہم ایسے دو خطہ غیر تنہا ہی فرض کرتے ہیں جو ایک حد سے شروع ہو کر انجام میں غیر محدود دوری تک پہنچتے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں خطہ ضرور برابر ہونگے کیونکہ ایک جگہ سے شروع ہوتے ہیں اور برابر لانا تھا کھینچتے چلے گئے ہیں۔ اب فرض کرو کہ ایک خطہ کے شروع میں سب سے ہم نے سو گڑ کا ٹکڑا قطع کر ڈالا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس کمی کی کس قدر کمی ہوگی۔ ٹکڑا کی یا نہیں اگر ٹکڑا کی تو منہشی ہو نا لازم آیا اور اگر نہ ٹکڑا کی تو کل و جزو برابر ہو گئے۔

اس دلیل میں لفظ کبھی مخالطہ خیز ہے مدعی کبھی سے ایک زمانہ محدود میں برس
 میں برس تنویر برس ہزار برس لاکھ برس مراد رکھا ہے۔ ہم آپس پر جرح کرینگے
 کہ تم جو کہتے ہو کہ کبھی نہ کبھی ہمارے اور تمہاری زندگی اور طفل امروزہ کی زندگی
 بلکہ قیامت تک تو نکلتی نہیں ابیدار کی کمی کی کسر کا آخرین نکلنا یہ خاصہ مقصود
 صحتاً ہیہ کا ہے جو تم زبردستی غیر متناہی چیزوں پر لگاتے ہو۔ ادا و مطلب اور
 طرز بیان میں سہل انکاری کا دستور مخالطہ بازوں کے لیے بہت مفید ہے منکرین
 قصاص جتنا تذکرہ ابھی تھوڑی دیر ہوئی ہم کر رہے تھے قصاص کے خلاف پراپک اور
 دلیل لایا کرتے ہیں مگر اس میں بھی مخالطہ ہے سوہ کہتے ہیں کہ سزا سے مقصود یہ
 کہ مجرم کی اصلاح وضع ہوتا کہ وہ آئندہ کو امن عافیت کے ساتھ تمدن کرے اور
 جب تم نے ایک آدمی کو جان سے مار ڈالا تو گویا مقصود سزا فوت ہو گیا۔ اس
 دلیل میں طرز بیان مبہم ہے۔ سزا سے یہ مقصود ہے اتنی بات سے یہ معلوم ہوتا
 ہے کہ ہر ایک سزا سے یہی مقصود ہوتا ہے حال آنکہ یہ کلیتہً غلط ہے۔ سزاؤں
 میں ایک سزا جلائے وطنی کی بھی تو ہے اُس میں بھی مقصود جو تم کہتے ہو مقصود
 اور اگر جزائیہ لوگ تو کبریٰ اشکل اول کا جزائیہ منہج نہیں۔ ابہام کی ایک مثال دیکھنا
 کر نیکی لائق ہے وہ یہ کہ پانچ اور دو طاق اور چھت ہیں۔ ایک بات۔ اور پانچ

اور دو طاق ہیں۔ دوسری بات۔ دونوں ٹھیک ہیں مگر نتیجہ غلط۔ یہاں لفظ اور
 میں ایہام ہے۔ ایک جگہ اُس سے اِلْضْرَافُ مراد ہے۔ دوسری جگہ اجتماعِ غرض
 یہ ہے کہ جب تم کسی دلیل کا نقص منطقی نکالنا چاہو تو یہ چند مغالطات بھی تمہاری نظر میں
 رہیں۔ اگر با اینہم کاوش و دلیل میں تم کوئی سقم نہیں پاتے تو منطق کے اعتبار سے
 دعویٰ ثابت۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ استدلال فی الواقع درست اور
 دعویٰ فی الواقع ثابت ہے۔ یہ بات منکر علم منطق تمہاری نظروں میں ساقط الاعتبار
 اور بے منفعت معلوم ہو گا کہ تمام تر زحمت اٹھانیکے بعد بھی اگر واقعی ثابت معلوم نہ ہو سکی
 تو اس علم کا حاصل بکرا عبث ہے۔ نہیں نہیں ایسا مت سمجھو۔ حساب سے بڑھ کر تو کسی
 علم کے اُصول یقینی نہیں ہو سکتے اور ہم تم کو سمجھا دینگے کہ وہ بھی اس نقص سے خالی نہیں
 مثلاً ہم تم سے کہیں کہ مرشد آبادی ایک اشرفی دوروپے کی ہوتی ہے تو سنواروپے
 کی کتنی ملینگے؟ ضرور تم قاعدہ حساب جواب دے گے کہ پچاس۔ لیکن اگر ہم سنواروپے
 لیکر بازار جائیں اور اُنکے بدلے مہاجن سے پچاس اشرفی مرشد آبادی طلب کریں
 تو وہ ہر کوہ گز نہیں دیگا۔ مگر ہم اس اپنی کامی کا الزام تمہارے حساب پر نہیں لگا سکتے
 بلکہ تم کو اپنے فرض غلط کی شکایت کرنی چاہئے کہ کیوں ہم نے مرشد آبادی اشرفی
 کو دوروپے کی سمجھا۔ اسی طرح ایسا فرض غلط استدلال منطقی میں بھی واقع

ہو سکتا ہے اور منطق کچھ اسکا علاج نہیں کر سکتی۔ مثلاً زید کو کہ ایک آدمی ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہم کو
 کر لیں اور ایک قیاس ترتیب دیں کہ زید گدھا ہے۔ اور جتنے گدھے ہیں ریختے
 ہیں۔ نتیجہ یہ کہ زید رنگتا ہے۔ قواعد منطق کے لحاظ سے کوئی نقص اس استدلال
 میں نہیں۔ مگر تاہم بلحاظ نفس الامر نتیجہ غلط ہے۔ اس واسطے کہ ضروری غلط فرض
 کیا گیا تھا۔ ہر چند اس قسم کی غلطیوں پر تنبیہ کرنا اس تصنیف کا کام نہیں ہے
 جو علم منطق پر کتاب لکھے۔ مگر از بسکہ علم منطق سے مقصود اصلی تصحیح فکر ہے اور منطق کو
 یہی منظور ہوتا ہے کہ تصحیح کھانے کی استعداد بہم پہنچائے اس واسطے ہم ناظرین کتاب
 کو مایوس نہ کریں گے۔ اور بقدر ضرورت چند مسائل ایسے بھی لکھیں گے جن سے ایسی غلطیوں کا
 استدلال بھی ممکن ہو جو حدود منطق سے خارج ہیں جن غلطیوں کا استدلال حدود منطق
 میں ہے انکو غلطی صورت کہتے ہیں۔ اور دوسری قسم کو غلطی مادہ۔ اس سے پہلے کہ
 ہم غلطی مادے کے بارے میں زیادہ گفتگو کریں پہلے تم کو سمجھنا چاہیے کہ آدمی کا ذہن
 چمکے چمکے کیا کام کر رہا ہے۔ انسان کو تو خدا نے کچھ ایسا ایک جو بے خبر نہ کیا ہے
 کہ اسکے قواعد ظاہر و باطن اپنا کام کر رہے ہیں اور اسکو اطلاع تک نہیں ملتا
 غذا ہے کہ یہ کھا تو لیتا ہے پھر اسکو خبر نہیں ہوتی کہ اس غذا کو کیونکر پیدا کیا گیا
 میں نفع ہوا اور کیونکر اس سے اخلاط چارگانہ پیدا ہوئے اور کیونکر ہر ایک عضو کو

مناسب حالت قوتِ تائید پہنچی۔ بعینہ یہی حال دُشمن کا ہے جس سے مراد عقل ہے جو اس ظاہر و باطن کے ہر کارے اُسکے محکوم ہیں اور اُن کے ذریعہ سے وہ معلومات بہم پہنچاتی اور انہیں تصرف کیا کرتی ہے۔ تاکہ اس مضمون کو بخوبی سمجھ سکے۔ چھوٹے چھوٹے بچوں کی حالت پر غور کرو کہ جب یہ حیرت کدہ دُنیا میں آتے تو نئی نئی صورتیں دیکھتے اور نئی نئی آوازیں سنتے ہیں۔ متواتر دیکھنے اور سننے کے بعد ان کو معلوم ہوتا ہے کہ فلان چیز کا پنام ہے مثلاً فرض کرو کہ ایک بچے نے پہلی مرتبہ لفظ سفید سنا اور شاید کوئی سفید کپڑا کا ٹھکان اُس وقت موجود ہو جبکہ لوگ سفید سفید کہتے تھے تو اس نے یہ سمجھ لیا کہ شاید سفید اسی چیز کو کہتے ہیں۔ تھان کے حضرات کو یاد رکھا۔ پھر فرض کرو کہ چند روز کے بعد وہ وہ سامنے رکھا ہوا اُس کو بھی لوگ سفید کہنے لگے۔ یہ منکر ضرور اُس کو حیرت ہوئی ہوگی کہ پہلے تو ان لوگوں نے سفید اُس چیز کو کہا تھا جو تیلی تیلی تھیں رکھتی تھیں۔ خشک تھی اب اُس کو سفید کہتے ہیں جو تر ہے بہتی ہے۔ کوئی بات اُس تھان کی اس میں نہیں پائی جاتی لیکن شاید یہ امر بھی اُسی وقت اسکے ذہن میں خطور کر گیا ہو کہ گو تھان اور دُور وہ دو مختلف چیزیں ہیں مگر رنگ کے اعتبار سے یکساں ہیں ایسا نہ کہ اسی رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ بارِ ثالث برکت کے موجود ہوتے۔ سفید سنا۔ اب اُس کو یقین ہو چلا کہ ضرور اس رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہیں۔ اس طرح

کاخِ چاندی۔ رانگ۔ روپا۔ پانی۔ پھول۔ وغیرہ دیکھتے دیکھتے اور ہر ایک کے واسطے لفظِ سفید سنتے سنتے اسکو یقین کئی ہو گیا کہ سفید یہ چیز کہلاتی ہے۔ اب ہنگو اور تلمو سفید سمجھا آسان ہے مگر شروع میں لفظِ سفید کا مفہوم بڑی کاوش اور بڑی تفتیش سے سمجھ پایا ہوگا۔ جتنی سفید چیزیں سامنے آئیں مختلف اور متحدہ خصائص کی تھیں ہر ایک چیز کے کچھ خاصہ خصوصیات پر احاطہ کرنا پھر ان خصوصیات میں سے خاص اُس صفت کو منتخب کرنا جس کے سبب سفیدی کا اطلاق کیا جاتا ہے کہنا مشکل کام ہے۔ اور جو کہیں ان چیزوں میں سفیدی کے علاوہ اور بھی خصوصیات مشترک ہیں مثلاً چاندی اور رانگ میں وزن اور سختی یا پانی اور دودھ میں قوت تو اس صفتِ خاص کا امتیاز کر لینا جو وجہ اطلاق سفیدی ہے اور بھی دشوار ہوتا ہے اور ایسی دشواریوں میں غلطی کا واقع ہونا کیا کچھ عجیب ہے جس کا انسداد اسی طرح ممکن ہے کہ افراد بکثرت نظر سے گزرے ہوں نہ ممکن ہے کہ جو رائے چند افراد دیکھ کر انسان نے بہم پہنچاتی ہے غلط ہو مثلاً ایک شخص نے اگر صرف لوہا اور تانبا دیکھ کر دھات کا تصور کر لیا ہو تو ہرگز اُمید نہیں کہ اُس کا تصور دھات کی نسبت ٹھیک ہے سختی اور وزن کو وہ دونوں میں مشترک پاتا ہے اور اسی کو وہ دھات سمجھتا ہے حالانکہ یہ دو صفتیں پتھر اور لکڑی میں بھی موجود ہیں۔ جس قدر افراد زیادہ دیکھو گے

اسی قدر زیادہ تم کو انکے خصائص معلوم ہونگے۔ اسکے آگے تیز چاہیے کہ انہیں
 مشترک کون کون ہیں اور ان میں تم کو دور کا کوئی صفت مثلاً دھات ہی کی
 افراد پر نظر کرو تو کس کس کے خصائص مشترک ہیں۔ وزن ایک سختی دو قابلیت
 تہذبتیں یعنی گرم کرنے اور پیٹنے سے بڑھنا امتزاج آکسجن سے تبدیل کی قابلیت
 حاصل کرنا چار حرارت اور حرکت کے پہنچانے کی سب سے زیادہ قوت رکھنا پانچ
 اب ظاہر ہے کہ ان خصائص میں تم کو ۲ و ۳ مطلوب ہیں۔ اگر تجربہ قلیل پر
 تمہاری نظر ہے اور ۴ اگر تم علمِ کیمیا کے طالب ہو۔ اور ۵ اگر طبیعیات میں
 بحث کرتے ہو پس تصحیح و تکمیل تصور کے لئے نہ صرف افراد کا بکثرت دیکھنا کافی ہوگا
 بلکہ ہر ہر فرد کو بار بار مختلف حالتوں میں دیکھنا بھی ضرور ہوگا۔ اور اگر کوئی دلیل
 تم دوسرے کے روبرو پیش کرو تو یہ بھی ضرور ہوگا کہ تم اپنے تصور کو بیان کے ذریعے
 سے بلا کم و کاست اس کی خاطر نشین کر سکو اور بڑن اسکے کہ تم کو تعریف و تحدید میں
 استعداد کامل ہو۔ تم ہرگز اس سے عمدہ برآ نہ ہو سکو گے۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا
 شخص کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش کرے تم اس پر اعتراض کرنے میں ہرگز عجبت
 نہ کرو تا وقتیکہ اسکے تصورات کو پوچھ پوچھ کر بخوبی نہ سمجھ لو۔ جب انسان کا ذہن تصور
 کا ذخیرہ جمع کر لیتا ہے تو ان میں تصرف شروع کرتا ہے مثلاً سفید کا

تصور اُسکو حاصل ہو گیا۔ اور پھر اُس نے ایک بجلا دیکھا تو اُسکو وہ کیفیت یاد آتی ہے جو سفید پیروں کے دیکھنے سے اُسکے ذہن پر طاری ہوئی تھی اور اب بچکے کو دیکھ کر جو کیفیت تازہ طاری ہوئی ہے وہ پاتا ہے کہ یہ کیفیت تازہ اُس کیفیت سابقہ کے مثل ہے تو یہ کتاب ہے کہ بجلا بھی سفید ہے تو یہ تصدیق ہوئی۔ یوں ذہن تصور سے تصدیقات کی طرف ترقی کرتا ہے اور تصدیقات کا ذخیرہ جمع کر کے وہ قیاس بناتا اور نتیجہ نکالتا ہے یعنی تین درجے ہیں پہلے تصور پھر تصدیق پھر قیاس اور ہر ایک درجے میں راستی اور سلامت درکار ہے اور ہر قدم پر احتیاط لازم نفس تصور میں غلطی کا وقع اور بیان ہوا تصدیق کے بنانے میں بھی احتمال غلطی ذہن کے ساتھ لگا ہے کیسے ہی کیفیت سابقہ کو کیفیت تازہ کے ساتھ مثال سمجھنے میں خطا ہوتی ہے تم نے بیٹھنے کے دونوں سروں میں جلتی ہوئی مشعل باندھ کر لوگوں کو پھراتے ہوئے دیکھا ہو گا یا خود بچپن میں آگ کی لگٹی کو گھمایا ہو گا ہوا میں جو آگ کا چکر بندھا ہوا اور ٹھہرا ہوا نظر آتا ہے۔ مثالیت کی خطا ہے منطقی کے تیز گھومنے سے جو کیفیت ذہن میں پیدا ہوتی ہے وہ سخت شبہ ہوتی ہے اُس کیفیت جو پھر ہوئے روشنی دائرے سے پہلے کبھی حاصل ہوئی ہوگی اور یہی وجہ غلطی کی ہو اگر تم اپنے معامات پر نظر کریں تو بیشتر وہ پائینکے جو خود ہمارے حواس نے اپنی کوشش سے

ہمارے لیے جمع کیے ہیں۔ مگر آلاتِ حواس میں پروردگارِ عالم نے اُس قدر تیزی
 عنایت کی ہے جو اُس حکیمِ مطلق نے ہمارے لئے ضرور سمجھی ہے اور جو کچھ قصور یا
 نقورانِ آلات میں ہے اُسکی تلافی عقل سے کر دی گئی ہے جسکی مددِ ایسے ایسے آلات
 ایجاد کیے گئے ہیں جو ہمارے حواس کی تیزی چند در چند زیادہ کرتے ہیں جیسے
 دُور بین خورد بین وغیرہ لیکن اس سے ہمارے اصلِ مطلب میں کچھ خلل نہیں آتا ہمارے
 معلومات بیشتر ہمارے حواس کی محنت کا نتیجہ ہیں۔ علاوہ انکے بعض معلومات ایسے
 بھی ہیں جو ہمارے حواس کی گرفت میں نہیں آتے تاہم حواس کے ساتھ ایک
 دُور کا تعلق انکو بھی ہے اور سبب یہ ہے کہ واقعاتِ دنیا پر نظر کرنے سے ایسا معلوم
 ہوتا ہے کہ یہ تمام کارخانہ ایک معمولی ورقِ قاعدے اور انتظام کے ساتھ چل رہا ہے
 جو چیز اور کو پھینکتے ہیں آخر کار زمین پر گر پڑتی ہے۔ جیسا بوت کو آگ چھو جاتی ہے
 بھڑک اٹھتی ہے اور ایک دھماکے کی آواز اور روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر کسی دی کا
 سرکٹ ڈالیں تو مر ہی جاتا ہے جیسا یک چیز کو دھکا دیا جائے اور کوئی اُسکا مزاج
 نہ تو وہ چیز اُس دھکے کے آگے آگے سرکے لگتی ہے۔ اسی طرح کی ہزاروں لاکھوں
 باتیں ہیں کہ اُنکے خلاف کبھی واقع نہیں ہوتا۔ لیکن اسی طرح بہت سے واقعات کے لئے
 کوئی قاعدہ نہیں پایا جاتا پرواہ تو اسے اس ملک میں اکثر بانی آتا ہے مگر حقیقت نہیں

آدمی یہاں کے اکثر ساڈے ہوتے ہیں مگر ضرور نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے
 کہ واقعات قیم اول ہمیشہ ایک حالت کے بعد واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ حالت مُتقدّمہ
 اُن واقعات کا سبب سمجھی جاتی ہے پس ہم اُس حالت کو دیکھ کر پیشین گوئی کر سکتے ہیں
 کہ کیا کیفیت واقع ہونیوالی ہے۔ اور ہر ایک کیفیت اور واقعے کو دیکھ کر ہم خیال
 کرتے ہیں کہ کسماں حالت اس سے پہلے واقع ہوئی ہوگی۔ وجود سبب علت وجود
 مُستدبہ معلول پر استدلال کرنے کو استدلال الہی کہتے ہیں بیشک ایسی ہنگامے میں
 لوگوں نے ایک شخص کو لاکھٹیوں سے مارا ہوا اور اسکے اعضاء رئیسہ کو ایسا مُد
 پہنچا ہو جو عادتاً مُمکن ہوا کرتا ہے اور ہم زخموں کو دیکھ کر کہیں کہ یہ شخص ضرور
 مرجائے گا۔ تو یہ استدلال الہی ہوا۔ اور استدلال کی شکل منطقی یوں ہوگی کہ مثلاً
 اس شخص کا دماغ لاکھٹی کے صدمے سے پاش پاش ہو گیا ہے اور جس کا دماغ پاش
 ہو جاتا ہے وہ مر ہی جاتا ہے نتیجہ یہ کہ یہ شخص مر ہی جائیگا۔ اور وجود معلول سے وجود
 علت پر استدلال کرنے کو استدلال الہی کہتے ہیں جیسے ڈاکٹر لوگ لاش
 دیکھ کر اسباب مرگ معلوم کریں۔ اس عالم اسباب میں عادت الہی یوں ہی جاری ہے
 کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ سبب ہوتا ہے۔ اس عادت عقل کی زور آزمائی کے
 لئے ایک بڑا میدان مہیا کر رکھا ہے۔ ہزاروں مفید کمیں جو ایجاد ہوئیں اور ہوتی

جانی ہیں سب کا مدار استدلالِ لمبیٰ ہو اور جو تفتیش کبھی پیش آئی ہو یا پیش آئیگی یا سکا
 ماخذ استدلالِ اتنی ہو علمِ ہیئت نے اسی استدلال کے ذریعے سے کیا کچھ ترقی حاصل
 کی ہے سر اسحاق نیوٹن صاحب نے جب اجرامِ فلکی میں کشش کا ہونا ثابت کر دیا
 اور حرکت کے قاعدے منضبط ہو گئے تو ان کو سیاروں کی گردش سے منطبق کیا اور
 دیکھا گیا تو اسبابِ معلومہ اس خاص حرکتِ حاصلہ کے واسطے ناکافی معلوم ہوئے
 تب تفتیش ہوئی کہ ضرور اور کوئی بھی مؤثر ہے اور آخر کو واقع میں مؤثر نکلا اور نئے
 سیارے دیکھے گئے لیکن سب کچھ تو ہے احتمالِ غلطی استدلالِ لمبیٰ اور استدلالِ اتنی
 میں بھی دامِ ننگیر ہے وہ یہ کہ علاقہٴ سیدیت قرار دینے میں غلطی کی ہو صرف اتنی بات
 کہ ایک حالت کے بعد ایک حالت واقع ہوتی ہے دونوں میں علاقہٴ سببیت نہیں ہو
 سکتا مثلاً فصولِ اربعہ گرجی برساتِ جاٹ ابھار ہمیشہ یکے بعد دیگرے ہوتی رہتی
 ہیں پھر بھی کوئی موسم اپنے مابعد کے موسم کا سبب نہیں ہو اور ابھی اگر مادہٴ زمین بدجگہ
 یا کسی وجہ سے بمقابلہٴ آفتاب مقامِ زمین میں فرق واقع ہو تو تسلسلِ فصول کا نامنتظم
 ہو جانا جائے تعجب نہیں پس اول تو مطلق سبب کے امتیاز میں احتیاط چاہیے
 دوسرے یہ ضرور ہے کہ سبب کافی ہو کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم ناکافی چیزوں کو سبب
 سمجھ لیتے ہیں اور دوسری حالتیں کہ بدون ان کے سبب مؤثر نہیں ہوتا ہماری

نظر سے رہ جاتی ہیں مثلاً سب کوئی جانتا ہے کہ گھنٹے سے آواز کے پیدا ہونیکا سبب یہ ہے کہ اُس میں کسی عدد کے ذریعہ سے تموج پیدا کیا جائے لیکن یہ سبب کافی نہیں ہے تموج کے علاوہ شرط ضروری ایک یہ بھی ہے کہ وہ تموج اُس حالت میں پیدا کیا گیا ہو کہ گھنٹہ ہوا میں ہو ورنہ اگر خلا میں گھنٹہ بجا یا جائے تو کچھ بھی آواز نہیں سن پڑیگی اسی طرح ظاہر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی وزن کی وجہ سے بھاری خیر نسبت بلکی چپ کے نزدیک زمین پر جلد گرتی ہے لیکن وجود ہوا یہاں بھی درپردہ شرط ہے مزدگی کی ہوا نکال لی جائے اور پھر ایک پیسا ورپر اُسکے اندر اوپر سے گرائیں تو دونوں ساتھ گریں گے اگر عوام کے رُوبرو بیان کرو کہ گرمی کے دنوں کی نسبت جاڑے میں میں آفتاب زیادہ نزدیک ہوتی ہے تو سننے کے ساتھ ہی ہٹھوٹا سمجھیں گے کیونکہ انکے ذہن میں تو یہ متکثر ہے کہ زمین پر شعاع آفتاب کی گرمی ہو اور آفتاب منبع حرارت ہے اُسی کا قُرب باعث از دیاد و حرارت ہوتا ہے یہ خیال سچا ہے بیشک گرم خیر کے قُرب زیادہ گرمی ہوتی ہو مگر انکاس کی خاصیتیں تحقیق کرنے سے ایسا ثابت ہوا کہ صرف قُرب سبب کافی نہیں ہے عمودی شعاعیں بڑی تیز ہوتی ہیں اگر نزدیک ہو اور شعاع مُخرف پڑے تو گرمی کم پہنچگی مُشاہدات یعنی وہ معلومات جو انسان خود اپنے حواس کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے بدیہی ہیں اور کسی دوسرے ثبوت کے محتاج نہیں مثلاً پتیل کا قتل سونسا منے رکھا ہوا اور ہم کہیں کہیں

یہ پتیل زرد ہے۔ یا ٹوچل سی ہو اور ہم کہیں ہو اگر ہم ہے تو یہ باتیں بد ہی ہیں۔ اور
اگر کوئی انکا ثبوت چاہے تو یہ خود اپنا ثبوت ہیں اور ہمیشہ جملہ استدلال بقبضیت کاوش
کے اسی طرح کی باتوں پر آکر ٹھہرتے ہیں کیونکہ جب کسی مقدمہ بد ہی پر پہنچے استدلال
منقطع ہوا لیکن غور کر کے دیکھا تو بعض مرتبہ بدہمیت میں بھی غلطی واقع ہوتی ہے
موجودات کو ہمارے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ایک کیفیت ہمارے ذہن پر
طاری ہوتی ہے اسی کیفیت کو تصور اور اسی کو علم کہتے ہیں بعض چیزیں آنکھ کے سامنے
آنے سے ہمارے ساتھ تعلق پیدا کرتی ہیں بعض مرتبہ ہم آنکھ چھوٹے اور ٹوٹے ہیں
بعض مرتبہ آنکھ منہ میں رکھ کر مزلتے ہیں۔ یہ سب اقسام ہیں اس تعلق کے جو ہم موجودات
کے ساتھ پیدا کرتے ہیں ان کے ہر ایک چیز کے کچھ نہ کچھ کیفیت ضرور ہم پر طاری ہوتی
ہے۔ تو حقیقت میں ہمارا علم اس چیز کے نزدیک تابع ہے یا یہ کہ وجود اشیا سبب ہمارے
علم کا اور چونکہ معلول سے علت کو پہچانتا ہمارا دستو ہے ہم کو ایسا خیال ہوتا ہے کہ کسی چیز کی
جو کیفیت ہمارے ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے ورنہ ہمارے ذہن کے کہاں اخذ کی
بعض حکما کا یہ قول تھا کہ اشکال ہندی یعنی سطح خط نقطہ۔ دائرہ جیسی کتاب
اقلیدس میں مذکور ہیں فی الواقع موجود ہیں بمقلدین فیثاغورس نے دیکھا کہ آگ کی
ماہیت کچھ خوب سمجھ میں نہیں آتی سوچنے سے اپنا البتہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ کچھ بڑی غلط

چیز ہے اور ہمارے ذہنوں میں اسکی وقعت کا ہونا اس بات کی دلیل ہو کہ فی الواقع اسکو کائناتِ عالم میں بڑی عظمت حاصل ہو اس واسطے اُن لوگوں نے کُرہ آتشی کا وجود تسلیم کر لیا اور یوں سمجھے کہ آسمان باعتبار تفاوتِ ترکیبِ آتشی منظم میں اس غلطی نے اسی حد پر بس نہیں کی اور اُنکے پاؤں پھیلا یا یہاں تک کہ گویا ذہنی کیفیتوں کو وجودِ شیا کا سبب ٹھیرا لیا اور جس کے تصور سے عاجز ہوئے تو یہ سمجھا کہ واقع میں اس کا وجود نہیں۔ مسموم اور فری بسین کے وجود میں تہتیروں کو کلام ہے سبب کیا کہ اُن کی سمجھ میں نہیں آتا اور کہتے ہیں کہ اگر کچھ بات ہوتی تو ہم بھی تو سمجھتے تھان حکیم وجود خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزیں تو مادے سے بنی ہیں مادہ کیونکر بنا ایسا تو ممکن نہیں کہ خود اُس نے اپنے تئیں بنا لیا ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ مادے کا کوئی اور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسے دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ اور قرین قیاس نہیں کہ دنیا با اس عمدگی خود بخود ہو گئی ہو۔ اس تمام تر دلیل کا ماحصل یہی ہے کہ جو کچھ ہماری سمجھ میں نہیں آتا وہ واقع میں نہیں ہو۔ زمین کے سکون پر متقدمین حکما کو یہ استدلال تھا کہ زمین مسطح جو میں ہے اور سب طرف سے اُسکا بُعد یکساں ہے۔ ایسی حالت میں کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ زمین کو کسی سمت میں حرکت ہو تو کیوں ہو۔ اس تمام

بیان سے حاصل یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے واسطے ایک سبب کا ہونا اور واقعات کی ہمرنگی ان دو باتوں نے انسان کی طبیعت کو ایسا کر رکھا ہے کہ جب کوئی واقعہ اُسے روبرو پیش آئے فوراً اُسکو سبب کی جستجو ہو اور چند واقعات مماثل دیکھ کر وہ کلیات کی طرف ترقی کرنے مثلاً گردش زمین پر ہم استدلال کریں کہ زمین کا سایہ جسکی وجہ سے چاند کہنایا ہوا نظر آتا ہے چاند پر گول پڑتا ہے اور جس چیز کا سایہ گول ہو وہ خود گول ہوتی ہے نتیجہ یہ کہ زمین گول ہے۔ اسیں صغریٰ تو نتیجہ ہمارا مشاہدے کا ہے۔ رہا کبرے وہ بھی ہے تو نتیجہ مشاہدہ مگر تعمیم لیے ہوئے کیونکہ ہم نے گول سایے کی چیزیں بہت دیکھی ہونگی سو دو سو یا ہزار دو ہزار تا ہم حکم کلی صادر کرنا محض مشاہدہ پر نہیں ہے بلکہ ایک دوسری دلیل پر مبنی ہے وہ کیا ہے واقعات کی ہمرنگی اس طور پر کہ لاکھ کی گولی ٹوپ کے گولے آہرود آنا وغیرہ کے سایے کو ہم نے دیکھا اور گول پایا۔ بقاعدہ استدلال لائی ہم نے گول سایہ دیکھ کر اصل چیز کے گول ہونے پر استدلال کیا۔ ابھی تک ہمارا حکم انہیں افراد میں محصور ہے جو ہم نے دیکھیں۔ اب ہمارے ذہن نے آگے ترقی کی کہ اتنی مثالوں میں ہم سایے کی گولائی کو اصل کی گولائی کا تابع پاتے ہیں تو ہمرنگی واقعات مقتضی ہے کہ اور مثالیں جو ہماری نظر سے نہیں گذریں ان میں بھی یہی قاعدہ جاری ہو

جب ہمارے ذہن نے تعمیم پیدا کر لی تو بعد کو اگر کوئی اُن دیکھی چیز سے آجائے
تو وہی حکم عام اسپر جاری کر دینے میں ہکوتا مل نہیں ہوتا البتہ صرف اتنی بات درکار
ہوتی ہے کہ یہ نئی چیز اُسی قسم کی ہو جنکو دیکھ کر ہم نے عام رائے پیدا کی تھی۔ مثلاً
زید عمر بکر خالد ولید وغیرہ بہت آدمی ہم نے دیکھ کر یہ عام رائے حاصل کی کہ کل
آدمی مرنیوالے ہیں اور فرض کرو کہ کسی نئے جزیے میں ہمارا گز رہا اور وہاں
ہم ایک آدمی اجنبی محض کو دیکھیں کبھی ہم کو اُسکے فانی ہونے کی نسبت شک واقع نہوگا۔
تعمیم پیدا کرتے وقت ہم چیزوں کی ذاتوں سے قطع نظر کر کے ایک ایسی صفت انتخاب
کرتے ہیں جو دیکھی ہوئی تمام فردوں میں یکساں پائی جائے جیسے زمین کی مثال
میں گولائی کہ چھوٹے سے چھوٹے کُرے سے لیکر بڑے سے بڑے کُرے تک جو ہم
دیکھ سکتے ہیں کہ مادہ اور حجم اور رنگ اور وزن وغیرہ خصائص میں مختلف ہے ہوں
مثلاً لاکھ کی سبز گولی یکھن کی سفید گولی۔ تو پکا سیاہ گولہ۔ لیکن گولائی کی ایک
صفت سب میں یکساں پائی جاتی ہے اور ہم اُسی صفت کو سبب حکم قرار دیکر جالہ
سبب پاتے فوراً وہی حکم لگا بیٹھتے ہیں۔ آدمیوں کی مثال میں افراد انسان قد و
قامت صورت شکل رنگ روحن مذہب علم وطن کے اعتبار سے باخود
مختلف ہو سکتے ہیں مگر انسانیت کی صفت سب میں برابر پائی جاتی ہے جسکی وجہ سے ہم فارک

حکم لگاتے ہیں۔ پھر جہاں انسانیت پائی جھٹ سے فناء کا حکم لگا دیا۔ تفتیش اسباب میں انسان اتنا بے چین ہے کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ نہ کچھ سبب اپنے ذہن میں قرار دے ہی لیتا ہے اور اسکی بے چینی اسکو تامل صحیح نہیں کرنے دیتی۔ بلکہ جب کسی تاویل سے گو وہ کنسی ہی ضعیف و بابر ذہن ایک مرتبے اس نے اپنے دل کو سمجھا لیا۔ اُسپر ہمیشہ کے لئے قانع رہنا چاہتا ہے اور ہرگز پسند نہیں کرتا کہ اُس میں شک ڈالکر حیرت میں آئے۔ عشق۔ قوس قزح۔ رعد۔ کمانش۔ شہاب۔ زلزلہ۔ کسوف۔ خوف۔ و باروغیرہ ہر ہر واقعے کا ایک ایک سبب معقول ہے لیکن اسکو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہیں۔ اور جو نہیں جانتے یہ مت سمجھو کہ وہ ان واقعات کو کسی سبب کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ نہیں ان لوگوں نے بھی اسباب قرار دے رکھے ہیں اور ہم سب سے زیادہ انکو اپنی سمجھ پر وثوق ہے۔ بھلا کسی جاہل کو سمجھا تو دو کہ رعد وہ آواز ہے جو گرمی کے ایک بادل سے زور کے ساتھ دوسرے بادل میں جاتے سے پیدا ہوتی ہے اور بجلی اسی گرمی کی روشنی ہے۔ وہ یہی کہے جا ئیگا کہ بھلا تم آسمان پر جا کر دیکھ آئے ہو جو باتیں بناتے ہو ہم تو بزرگوں سے یہی سنتے ہیں ہیں کہ رعد فرشتہ ہے اور وہ بادلوں پر زجر کرتا ہے اور اسکی آواز زمین پر پکڑوٹائی دیتی ہے اور بجلی تو رعد کا کوڑا ہے جس سے وہ بادلوں کو مانگتا ہے مولوی محمد علی نے

ایک کتابت یوں کے مقابلے میں لکھی ہے اُنہیں ایک مقام پر پہنچا لکھا ہے کہ بعض لوگوں کے معتقدات میں شفق امام حسینؑ کا خون ہے۔ انسان کی طبیعت کے اس خاصے نے کہ وہ ہر چیز کا کچھ نہ کچھ سبب ٹھہر لیتا ہے یہاں تک ترقی کی سبب ضعیف تو درکنار ایک ادنیٰ تعلق کو سبب ماننے لگے۔ یہ شمار کہ سیارے ہیں اس سے اخذ کیا گیا تھا کہ ہفتے میں ۷ دن ہیں اور فلک زات بھی ۷ قسم کے ہوتے ہیں شیعوں کے نزدیک پانچ کا عدد بہت سعدیٰ کیونکہ جو اس پانچ ہیں۔ آلِ عباس پانچ آدمی کے ایک ہاتھ کی انگلیاں پانچ۔ ہر کمالے رازولے۔ کیونکہ چاند کمال کو پہنچ کر ضرور گھٹنے لگتا ہے۔ اسی طرح کے خیالات سے دونوں کو سعد و نحس بنا رکھا ہو مگر کوئی چیز سعادت و مسرت سے بھی ہے۔ فریقِ قیافہ۔ فریقِ تعبیر خواب۔ فال و شگون۔ نہیں معلوم کتنی مفرغات باتوں کی بنا اسی امر ہے کہ ہر چیز کے واسطے کچھ سبب ہونا چاہیے۔ سببوں کی فہمید میں تو حضرت انسان یہ کچھ ذی شعور ہیں با اینہما آپ تازگی پسند بھی ہیں۔ ہمیشہ عجیب واقعات کے سننے اور دریافت کرنے سے اس کو مسرت ہوتی ہے اور اُن روایتوں کو نہایت شوق سے سنتا ہے جن میں غیر معمولی اور حیرت انگیز مضمون ہوں۔ دیوارِ قہقہہ۔ سید سکندر۔ زہرہ۔ چاہ بابل۔ عتقا۔ سمرغ کے بارے میں جو باتیں مشہور ہیں ہم سب اُباعنِ جدِّ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں

اور کسی نے کان تک نہیں ہلایا۔ گوانگریزوں نے لنکا میں عملداری تک کر لی مگر
 کتھربند و تسلیم کرینگے کہ وہی لنکا ہے۔ زعفران کا خندہ آور ہونا جو سننے آئے
 ہیں گو اس کی تاویل بھی سمجھاؤ مگر بخت نہیں مانتے بلکہ نازکی پسندی نے یہاں تک
 پاؤں پھیلائے ہیں کہ ہم عجیب باتوں کو جالقیین کر لیتے ہیں۔ ابھی چند روز ہوئے
 مشہور ہوا کہ اودہ میں کسی فقیر کی دعائے آں واحد میں قدرتی پل بن گیا اور اس
 پل کے اندر جو بیمار تھا ہے اچھا ہو جاتا ہے۔ سیکڑوں بیوقوف اسی خبر کے اعتقاد
 پر دوڑے گئے نہ پل ملانہ فقیر جھک مار کر لوٹ آئے۔ بڑے شہروں میں ہر روز
 ایک ایک نئی گپ اڑا کرتی ہے۔ یہ کیا ہے ہم لوگوں کے ڈھل مل یقین ہونے
 سے مشغلہ پسندوں کو قابو ملتا ہے۔ سبب پیدا کرنے میں آدمی کا اصل مطلب یہ ہوتا
 ہے کہ احکام کلی استنباط کرے۔ اسی واسطے وہ چند واقعات ہمرنگ دیکھنے کے بعد
 بالطبع اس بات کی طرف مائل ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی عام بات نکالے یہ
 شوق اور سیلان طبیعت اسکو ان مثالوں کی طرف بخوبی متوجہ نہیں ہونے دیتا جو قاعدہ
 ہمرنگی سے الگ اور اسی وجہ سے تعمیم میں خلل انداز ہیں چونکہ حقیقت میں اسکو انکی
 طرف توجہ صحیح نہیں ہوتی اسکل حافظہ بھی انکو اچھی طرح گرفت نہیں کرتا اور اکثر اسی
 مثالیں آدمی جلد بھول بھی جاتا ہے۔ بخوبی اکثر تفرس کر کے واقعات آئندہ کی نسبت

پیشین گونیاں کیا کرتے ہیں اور از بسکہ اُن کے مقولات بڑے اٹکل کے جتنکے ہوا کرتے ہیں۔ دیوانے کے بڑکی طرح اتفاق سے دس باتوں میں چار پانچ سچ بھی ہو جاتی ہیں۔ اب ہماری سادہ لوحیوں کا فریب لیکھئے کہ جن باتوں میں بخومی غلط گو ٹھہرا اُن پر تو ہم خیال نہیں کرتے بلکہ اگر ہم کو کوئی غلطی پر متنبہ بھی کرے تو ہم اُس کی تائید لیں کرتے ہیں کہ شاید اتفاقاً حساب میں بھول ہو گئی ہوگی۔ اور ہم یاد کیا کرتے ہیں صرف وہ مثالیں جن میں اتفاق سے بخومی کا تفرس ٹھیک نکل آیا ہے اور گو بخومی کے کذب و افتراء کی مثالیں زیادہ بھی ہوں مگر پھر بھی ہم اسکو راست گو اور سیف زبان جانتے ہیں۔ اسی طرح طبیب کے ہاتھ سے چاہے جتنے بیمارے ہوں کوئی یاد نہیں رکھتا کہ کہتے ہیں کہ مرد کی باتیں اور عورت کی داہنی آنکھ پھر کے تو رنج پہنچے کسی کام کی ابتدا میں چھینک ہو تو ناکام ہو بد دم دار ستارہ نمودار ہو تو دوبار یا اگر انی غلہ یا خونریزی ہو۔ اسی طرح کی ہزاروں باتیں ہیں جبکہ ہمارے ملک کے بہت آدمی مانتے ہیں۔ اتفاقاتِ نادرہ کو معمولاتِ فرض کر لیا ہے اور اسکے خلاف کی مثالوں پر نظر نہیں کرتے۔ اصل وجہ کیا ہے کہ یہی تو ایک سہارا غیبانی کا ہے جس کا آدمی شروع سے آرزو مند ہے۔ اگر اس سے بھی قطع نظر کر لے تو پھر مستقبلات میں ملے زنی کہاں سے ہو یا قسی قبیل کی غلطی کا ضمیمہ ہے واقعات کو

چند افراد میں منحصر سمجھتا اسکے پیرائے میں بھی اکثر مغالطہ واقع ہوا کرتا ہے۔
 ابطال تدبیر کے لئے جبریتہ فرقے کے لوگ یہ دلیل لایا کرتے ہیں کہ کوئی کام تہذیب
 لا حاصل ہے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ کام سُندی ہے یا ناشُندی۔
 اگر سُندی ہے تو کوشش فضول۔ اور اگر ناشُندی ہے تاہم عبث۔ اس صورت میں
 کام کو سُندی اور ناشُندی دو شعبوں میں منحصر کرنا غلط ہے۔ ایک شوق ہے سُندی
 یعنی یا ناشُندی بوجہ غفلت۔ اس مسئلے کے متعلق ایک بڑی ہنسی کی مثال ہر وہ
 کہ پراٹا گورس نامی ایک حکیم بڑا مغالطہ باز ہو گزرا ہے۔ یو اٹھلس نامی ایک شخص نے
 اسکا تلمذ اختیار کیا۔ استاد و شاگرد میں زیر کشیر کا معاہدہ ہوا۔ آدھا تو یو اٹھلس نے
 پیشگی دیدیا۔ اور نصف باقی ماندہ کی نسبت یہ شرط قرار پائی کہ جب یو اٹھلس پہلے سبت
 میں غالب آئے تو باقی ماندہ آدھا روپیہ ادا کرے۔ چندے پراٹا گورس اپنے شاگرد
 یو اٹھلس کو تعلیم کرتا رہا۔ مگر یو اٹھلس نے بعد چندے بے توجہی شروع کی۔ جب
 پراٹا گورس نے دیکھا کہ باقی کاروبہ اسکا جایا چاہتا ہے تو پراٹا گورس نے یو اٹھلس پر
 عدالت میں نصف باقی ماندہ کے دلا پانے کی نالش کر دی۔ مُقدمہ رُوجار ہوا۔ تو
 پراٹا گورس یو اٹھلس کی طرف مخاطب ہو کر بولا کہ اے لڑکے سُن دپیہ تو میں ہر صورت
 سے تجھ سے بھرہی لوں گا کیونکہ اگر میں جیتا تو حکم حاکم مرگِ مفاجات تجھ کو چارو ناچار

دینا ہی پڑیگا۔ اور اگر بالفرض توجیتا تو بھی میرا تو کہیں نہیں گیا مجھ سے تجھ سے
 شرط ہو چکی ہے کہ جب تو پہلا مباحثہ جیتے تو نصف باقی ماندہ مجھ کو ادا کرے۔ یواختس
 نے جواب دیا۔ شاگرد بھی آفت ہے جو استاد غضب ہے۔ کہ استاد جی داؤ جیت گیا
 طاق جیت میری ہے۔ کیونکہ اگر حاکم نے میرا دعوے ڈگری کیا تو حضرت گرمی بر
 کر کے کھڑے کھڑے گنواؤنگا۔ اور اگر میں بھی گیا تو بھی میں کوڑی دواں نہیں
 مجھ سے آپ سے شرط ہو چکی ہے کہ میں پہلا مسر کہ جیتوں تو دواں نہ کہ ماروں تو
 تعیم کی غلطی احتمالات میں بھی بکثرت واقع ہوا کرتی ہے۔ اور مجوزہ مقدمہ مشیر اس
 میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ملک فرانس میں ایک مقدمہ ہوا تھا جسکی روداد یہ تھی۔ کہ
 ایک بڑھیا عورت کسی گلی میں دوکانداری کرتی اور اسی دکان میں رہتی ایک
 لڑکا بھی شاگرد کے طور پر دکان میں بٹھایا تھا۔ گھر اس لڑکے کا دکان کے متصل
 تھا مگر بڑھیا کی دکان میں آنے کا رستہ نہ تھا۔ گھر کا دروازہ گلی میں تھا۔ یہ لڑکا
 دکان میں تو بیٹھتا ہی تھا دکان کی بیرونی کنجی بھی اسی کے پاس رہتی تھی۔
 ایک دن دیکھتے کیا ہیں کہ بڑھیا کی دکان کا قفل ندر۔ دروازہ کھلا ہوا ہے
 اور اندر بڑھیا مری پڑی ہے۔ گلا کٹا ہوا۔ ایک ہاتھ میں ایک ٹمٹھی بال ہیں دوسرے
 میں ایک گلوبند۔ اور لاش کے پاس ایک خون آلود کٹا بھی زمین پر پڑا ہے۔ گلوبند

اور کٹار دونوں چیزیں شناخت کرائی گئیں اسی لڑکے کی تھیں۔ بال بھی اسی کے بالوں کے ہمرنگ۔ بیچارے لڑکے پر ان قرآن سے خون ثابت ہوا پچھائی پائی ایکٹ کے بعد بڑھیا کا اہل قاتل جب قریب مرگ ہوا تو دستور کیونق پادری صاحب نے اسکو استغفار و توبہ کی تعلیم کی تب اس نے اقرار کیا کہ فلاں بڑھیا جو دکان میں می می ہوئی پڑی ملی تھی اسکو میں نے مارا مجھ سے اور اسکے شاگرد سہرت ربط ضبط تھا۔ اس کا گلو بند اور کٹار اتفاق سے میری پاس تھا ہی کنجی کا خاکہ موم میں اتار اسی طرح کی دوسری نبوالی بال البتہ اسی لڑکے کے تھے میں اس کے سر میں کنگھی کرتا ہوں جو بال ٹوٹتے انکو جمع کرتا جاتا۔ یوں میں نے اپنا خون اس بیچارے کے سر تھوپا دیکھیں حج کی راے نے احتمالات پر وثوق کر کے ایک ناکردہ گناہ کی جان لی اور حتمات کی وقت کا اندازہ صحیح دریافت کر لینا بڑا مشکل کام ہے۔

ایک شخص کو شدت کی تپ محرق تھی سرگرم کے آثار نمودار تھے۔ اور یہ بھی خوف تھا کہ یرقان قبل السالچ ہونیوالا ہے۔ اس تردد میں ایک طبیب حاذق بلائے گئے۔ انہوں نے مریض کا حال دیکھ کر بیمار داروں کی تشفی کی کہ گھبراؤ مت تپ شدید ہے مگر ابھی تک یرقان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں پہلو برابر ہیں۔ یہ سن کر ایک بیمار دار بیتام ہو کر بولا۔ کیوں حکیم صاحب اگر خدا نخواستہ یرقان ہو گیا تو کیا ہوگا حکیم صاحب نے

کہا یہ قان کا مملک ہوتا بھی یقینی نہیں میرا تجربہ تو یہ ہے کہ تو اس پچائش اگر مرچا
 ہیں تو پچائش بچ بھی جاتے ہیں حکیم صاحب تو نسخہ لکھ لکھا چلے گئے بیمار واروں
 کو وہی غلیان ہا کہ دیکھیے کیا ہوتا ہے مگر حاضرین میں ایک شخص ایسا بھی تھا جس نے
 احتمالات کی بحث کو فن جبر و مقابلے میں پڑھا تھا اس نے کہا بسن صاحب کچھ مضر
 مت کر دے عقلی قاعدے کی رو سے تلف کا احتمال صرف ایک چوتھائی ہے ہم رنگی
 واقعات عالم چہرہ ہم گفتگو کر رہے ہیں اسی کی ایک فرد یہ بھی ہے کہ کل افراد ان
 کے حواس ایک طرح کے ہیں اور کسی چیز یا کسی واقعے سے جو اثر ہم پر ہوتا ہے وہی
 دوسرے آدمیوں پر بھی ضرور ہوتا ہوگا۔ مثلاً جس پھول کو ہم لال کہتے ہیں دوسرے
 آدمی بھی اس کو لال ہی دیکھیں گے۔ اگر قند ہمارے ذائقے میں بیٹھا ہے تو دوسرے
 آدمیوں کو بھی بیٹھا ہی لگتا ہوگا۔ یا اس کا عکس کہ اگر کوئی اور آدمی کسی چیز کو چکھ کر
 کڑوی بیان کرے تو ہم کو اس طرح مان لینا چاہیے کہ گویا خود ہم نے چکھتی تھی ہم نے
 برف کے سمندر نہیں دیکھے۔ ہم سویر کی نہریں خود نہیں گئے۔ لیکن ہم کو برف کے
 سمندروں اور سویر کی نہر کے ہونے کا ایسا ہی یقین ہے کہ جیسا اپنی آنکھوں دیکھنے
 سے ہو تو یہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم دوسروں کے معلومات سے بے رحمت مستفید ہوتے
 ہیں جو علم تاریخ کی بنا پر اسی قاعدے پر ہے مگر جب کہ ہم کو اپنے حاصل کئے ہوئے

معلومات میں وقوع غلطی کا احتمال ہے تو دوسروں کے معلومات میں ایسا احتمال اور بھی زیادہ ہے۔ کیونکہ علاوہ ان غلطیوں کے جو معلومات کے حاصل کرنے میں ہر ادیان کو واقع ہوا کرتی ہیں دوسروں کے معلومات کا ہم تک پہنچا بھی شائبہ غلطی سے کمتر خالی ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ صاحب معلومات اپنی مافی الضمیر کے ادا کرنے میں قاصر ہو۔ یا ہم اس کے بیان سے اغذہ مطلب کرنے میں خطا کریں۔ اور جیکہ ہم ہیں اور اصل صاحب معلومات میں اور وسائل ہوں تو احتمال غلطی چند در چند ہے۔ اس مسئلے کے متعلق ایک اور بھی غلطی ہے جو سب سے زیادہ متکرر ہے۔ وہ یہ ہے کہ دلیل جو ثبوت دعوے میں پیش کی جائے خود اس کا ثبوت منحصر ہو ثبوت دعویٰ پر۔ اسی کو دور کہتے ہیں مثلاً علم تاریخ کی کسی کتاب کی صحت میں گفتگو ہو اور کوئی شخص صحت کتاب پر یہ دلیل لائے کہ اس میں فلاں فلاں واقعات لکھے ہوئے ہیں حال آنکہ وہ واقعات خود محل کلام ہوں۔ اور سوائے کتاب تنازع فیہ کے اور کہیں سے انکا ثبوت بہم نہ پہنچتا ہو۔ تو اس صورت میں واقعات کی دلیل کتاب ہے اور صحت کتاب کی دلیل واقعات۔ یا مثلاً کوئی مُقلد اپنے نبی کی نبوت اسی نبی کی کتاب سے ثابت کرے۔ افلاطون وجودِ مُجبرات کو اس طرح ثابت کیا کرتا تھا کہ انصاف و عقل دو چیزیں ہیں اور دونوں مُجرد یعنی غیر مادی ہیں۔

اس صحت میں فلاطون کو مغالطہ واقع ہوا تھا۔ انصاف و عقل و چیزیں ہیں اس میں فلاطون نے چیز سے جوہر مراد لیا جو اپنی ذات کے قائم ہونے عرض جس کا وجود تابع دوسرے کے وجود کا ہو جیسے رنگ کہ کوئی شے جدا گانہ نہیں ہے بلکہ ایک کیفیت ہے جو کپڑے یا لکڑی وغیرہ کو عارض ہوتی ہے۔ پس حقیقت میں وہ دوسرا استدلال کرتا تھا۔ مغالطات کا مضمون ایسا عمدہ و چسپا اور مفید ہے کہ اسکو جتنا طویل دیا جائے خالی از منتفت نہیں۔ مگر ہم نے بنظر اختصار اکثر اصول مغالطات بیان کر دیے ہیں تاکہ محصل کو ایک طرح کی آگاہی ہو جائے۔ اور وہ سمجھ لے کہ آدمی کی رائے کہاں کہاں اور کس کس پہلو میں کیا کیا دھوکے کھاتی ہے۔ ان کے علاوہ انسان کی رائے پر صحبت اور تربیت کا بہت بڑا اثر ہوتا ہے۔ عرض ہر طرف سے عقل کو مغالطوں نے گھیر رکھا ہے استقلال و قائم مزاجی کے ساتھ مخلی بالطبع ہو کر ہر بات کی تہ کو پہنچنا اور ہر ایک پہلو کو سوچنا یہی ایک تدریس سلامت رائے کی ہے۔

ۛ ۛ ۛ

